Felsefenin Temel İlkeleri

Makasıd El-Felasife



GAZÂLÎ



..Şimdi ben felsefecilerin tutarsızlıklarını, görüşlerinin çelişikliğini, karıştırmalarını ve sapmalarını açığa çıkaracak anlaşılır bir kitap yazmak istiyorum. Mezheplerini tanıtmadan, inançlarını öğretmeden sana yardım etme umudu yoktur. Algılama biçimlerini öğrenmeden görüşlerinin yanlışlığı üzerinde durmak imkânsızdır. Bu, yanlışlığa ve cehalete atılmaktır.

Felsefecilerin, tabii bilimler, ilahiyat ve mantık bilimlerindeki amaçlarını ve tutarsızlıklarını aralarında hak batıl ayrımı yapmaksızın açığa çıkaracak veciz bir eser sunmak istiyorum. Bununla da gayeleri dışındaki uzatma ve fazlalıklara yer vermeksizin yalnızca sözlerinin anlaşılmasını hedefliyorum. Bunu delilleriyle ilişkisi olduğuna inandığım metinler sunmak suretiyle gerçekleştireceğim. Kitabın amacı aynı zamanda kitabın da ismi olan felsefecilerin maksatlarını anlatmaktadır.

Felsefecilerin ilgilendikleri bilimlerin dört bilim olduğunu sana bildireyim. Bunlar; matematik bilimleri, mantık bilimleri, tabiat bilimleri ve metafizik bilimleridir.

Felsefenin Temel İlkeleri



GAZÂLİ

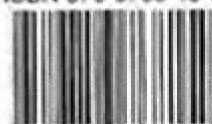


Vadi/Toplum

Kendi kitabının hikâyesini bu şekilde anlatan Gazâli, bu kitapta İslâm dünyasında felsefeye bitirmiş olduğu kabul edilen *Filozofların Tutarsızlığı* kitabına bir giriş yapmıştır. Kitapları okundukça Gazâli'nin felsefeyi neden bitirmekle itham edilmiş olduğunu anlamanın zor olacağı açıktır. Kendisi, eleştreceği filozfların görüşlerini bile alabildiğine tarafsız bir anlatımla aktarırken felsefi düşünmenin hakkını yeterince verdiğini göstermektedir. O sonuna kadar felsefe yapmış ve ancak ondan sonra felsefecilerin tutarsızlıklarına hükmedebilmiştir. Belki bununla, her dönem filozofların yanlışlığına hükmedebilmek için sonuna kadar felsefeyle uğraşmak gerektiği mesajını bile vermiş olduğu düşünülebilir. Aslında *Felsefecilerin Maksatları*'nda bir bakıma anlaşılmasının ne kadar zor olduğu herkesçe kabul edilen Yunan felsefesini, üstelik araya hiçbir şekilde kendi görüşlerini bile sokmadan sadece aktarmakla yetinmektedir. Bununla âdeta yüksek bir felsefi düşünce performansının gösterisini yapıyor gibidir.

Kuşkusuz eserin, gerek Gazâli'nin kendi düşünce seyrini anlamak, gerekse İslâm felsefesindeki bir kırılma ânını hakkıyla değerlendirebilmek açısından büyük bir önemi vardır.

ISBN 975-6768-15-0



FELSEFENİN TEMEL İLKELERİ
(MAKÂSIDU'L-FELÂSİFE)

EBU HAMİD EL-GAZÂLÎ

Arapça'dan Çeviren
Cemaleddin Erdemci

Sunuş
Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç

Giriş ve Tahkik
Süleyman Dünya

VADİ YAYINLARI

Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, hicrî 450, miladî 1058 yılında Horasan'ın Tûs şehrinde doğdu, 1077'den 1085'e kadar İmamu'l-Haremeyn el-Cuveynî'den ders aldı. Onun vefatından sonra Nizamu'l-Mülk'ün yanına gitti. Onun ilmî müşaviri ve başhukukçusu oldu. 1091'de henüz 33 yaşındayken Nizamu'l-Mülk tarafından o dönemin en önemli ilmî ünvanı olan Bağdat Nizamiye Medresesi başmüderrisliğine atandı. Bu medresede sayıları 300'e varan öğrenciye ders verdi. Altı ay kadar devam eden ciddi bir ilmî şüpheciliğe kapıldı. Hayatının bundan sonraki devresinde yaşamını zühd ve ibadetle geçirdiği biliniyor. 1111'de doğduğu yer olan Tûs'da vefat eden Gazâlî yetmişe yakın eser yazmış, bunların önemli bir kısmı da Türkçe'ye çevrilmiştir. *İhyâu Ulûmuddîn, Mişkâtu'l-Envâr, Tehâfüt'ul-Felâsife, Kimyâ-ı Saadet, El-Munkizu min ed-Dalâl, el-Mustasfâ, el-İktisâd fi'l-İtikad* gibi kitapları Türkçe'ye çevrilenlerden sadece bir kaçıdır.

Vadi Yayınları: 180
Felsefe Dizisi: 29

Ebu Hamid El-Gazâlî
Felsefenin Temel İlkeleri

Arapça'dan çeviren
Cemaleddin Erdemci

Sunuş
Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç

Giriş ve Tahkik
Süleyman Dünya

Çeviriye Esas Alınan Metin
Makâsıd'ul-Felâsife (Süleyman Dünya tahkiki) Kahire: Dâru'l-Maârif, 1961

Yayıma Hazırlayan
Yasin Aktay & Ercan Şen

1. Basım, Eylül, 2001
2. Basım, Kasım 2002

Kapak Tasarımı
Uğur Erbaş

Dizgi, Sayfa düzeni
ESAM

Montaj, Baskı ve Cilt
Başer Matbaası

ISBN
975-6768-15-0

www.vadiyayinlari.com

VADİ YAYINLARI
Bayındır Sk. 36/B Kızılay/ANKARA Tel: 312. 435 98 65-435 64 89-418 65 70
Fax: 312. 405 79 03

İÇİNDEKİLER

II. BÖLÜM
İLÂHİYÂT

III. BÖLÜM
TABİAT BİLİMLERİ

Çevirenin Önsözü

İslâm dünyasının yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biri olan Gazâlî, kelam, felsefe, mantık, tasavvuf ve usûl'e dair yazdığı eserlerle İslâm düşüncesinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuş ve Hüccetu'l İslâm ünvanına layık görülmüş bir alimdir. İslâm düşüncesinin hemen hemen her alanında eserler vermiş olan Gazâlî, kelâm ilminde bir çığır açmış ve mutaahirin kelâmını başlatmıştır. Bu dönemin en belirgin özellikleri kelâm ilminde mantığın bir ölçü olarak kullanılması ve felsefî konuların incelenmesidir. Gazâlî kelâm ilminde "mütekaddimîn" ve "müteahhirîn" şeklinde bir ayırımı meydana getirirken, İslâm felsefesinde de bir kırılma meydana getirdiği kabul edilmektedir. Onun felsefeye yönelttiği eleştirilerin felsefi düşünceyi yıktığı ve gerilettiği iddia edilmektedir. Gazâlî'ye kadar İslâm bilginleri genelde felsefe karşısında ifrat ve tefrit şeklinde bir tutum sergilerken, Gazâlî ilk defa felsefeyi anlamaya çalışmış ve aynı zamanda ona sert eleştiriler yöneltmiştir.

Gazâlî öncelikle eleştireceği konuyu hak-batıl, doğru-yanlış ayırımı yapmadan ortaya koymaya çalışır, daha sonra da eleştiri işine girişir. Gazali bunu bir metot olarak benimsemiş görünmektedir. Nitekim onun batınîler ve felsefeciler karşısındaki tutumu bu şekilde olmuştur.

İslâm düşüncesini besleyen ana damarlardan birini felsefe oluşturmaktadır. Müslümanlar çok erken bir dönemde Yunan felsefesi ile tanışmış, tercümeler yoluyla ondan istifade etmeye çalışmışlardır. Özellikle Aristo felsefesi Müslümanlar arasında ilgi görmüş ve İslâm dünyasında bu kaynaktan beslenen Kindi, Fârâbî, İbn Sina gibi Meşşâî filozoflar yetişmişlerdir. Bir kelamcı olan Gazâlî felsefeye de ilgi duymuş ve bu alanda eserler yazmıştır. Bu eserlerin ilki *Makâsıdu'l-Felâsife*'dir. Gazâlî bu eserinde felsefecilerin görüşlerini aralarında doğru-yanlış, hak-batıl ayırımı yapmadan olduğu gibi aktarmaya çalışmıştır. Eleştirilerini ise bu kitaptan sonra yazacağını ilan ettiği

Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserine bırakmıştır. Gerçekten de Gazâlî bu eserinde felsefecilerin mantık, ilahiyat ve tabiat bilimlerine dair görüşlerini aktarırken son derece titiz davranmıştır.

Gazâlî'nin *Tehâfütü'l- Felâsife* adlı eseri Prof. Dr. Bekir Karlığa tarafından daha önce *Felsefecilerin Tutarsızlığı* adıyla tercüme edilip yayınlandığı halde bunun bir girişi mahiyetindeki *Makâsıdu'l-Felâsife* adlı eseri bu güne kadar tercüme edilmemiştir. Gazâlî'nin felsefeyle olan ilişkisinin ortaya konulması, düşünce seyrinin öğrenilmesi ve İslâm felsefesinin öğrenilmesinde bir ilk adım olabilecek bu kitabın tercüme edilmesini bu açıdan gerekli gördük.

Kitabın edisyon kritiğini yapıp Arapça olarak yayınlayan Süleyman Dünya metnin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla dipnotlarla açıklamalarda bulunmuştu. Biz de onun bu notlarını olduğu gibi tercüme ettik, zorunlu açıklamalar yapma zorunda kaldığımızda bunu yıldız işaretiyle gösterdik.

Kitabın adının Türkçe karşılığı *Felsefecilerin/Filozofların Maksatları* olduğu halde içerdiği konuları göz önünde bulundurarak sayın Alparslan Açıkgenç'in de tavsiyesiyle *Felsefenin Temel İlkeleri* adıyla yayınlamayı uygun gördük.

Bu eserin tercümesi esnasında yardımlarını esirgemeyen tüm dostlara, özellikle *Makâsıd*'ın Gazâlî'nin eserleri içindeki yerini ve felsefeye olan katkısını tanıtan bir sunuş yazısı gönderme nezaketinde bulunan hocamız Prof. Dr. Alpaslan Açıkgenç'e, kitabın ilâhiyât ve tabiat bilimleri bölümlerini okuyup gerekli düzeltmeleri yapan A. Ü. İlahiyat fakültesinden Dr. Gürbüz Deniz ile yine aynı fakülteden, kitabın Mantık bilimleri bölümünü okuyup düzeltmelerde bulunan Dr. İsmail Köz'e, Vadi Yayınları'nın emekdarları ve editörleri olan Ercan Şen ve Yasin Aktay'a teşekkürü îfâ edilmesi gereken bir borç olarak görüyorum.

Yüce Allah'ın bizi çalışmalarımızda muvaffak kılmasını diliyorum

Cemalettin Erdemci
Ankara, Eylül 2000

İkinci Baskıya Önsöz

Çevirisini yaptığımız "Makasidu'l-Felâsife"nin birinci baskısı kısa denilebilecek bir sürede tükenmiş bulunmaktadır. Çevirinin birinci baskısına dair eleştiriler yöneltilmişti, bu eleştirileri göz önünde bulundurarak kitabı baştan sona, gözden geçirdik. Ayrıca kitap baskıya girdikten sonra tercümeye esas aldığımız Süleyman Dünya'nın baskısının yanı sıra Muhyiddin Sabri el-Kurdî tarafından Kahire'de yayınlanan bir baskısının daha olduğunu öğrendik, ikinci baskıya hazırlarken Muhyiddin Sabri'nin baskısını da gözönünde bulundurduk ve farklılıklara işaret errik.

Yüce Allah'ın bizi çalışmalarımızda muvaffak kılmasını diliyorum

Cemalettin Erdemci
Ankara, Kasım 2002

SUNUŞ

ALPARSLAN AÇIKGENÇ*

İslâm felsefesi tarihini dönemlerine bölmek istersek bunu herhalde evvel emirde Gazâlî öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Bunu belirtmekten maksadımız, böyle bir dönemlendirmenin doğru ve sağlıklı olduğunu savunmak için değil, Gazâlî düşünce nizamının (system) İslâm felsefesi tarihindeki önemini ifade edebilmek içindir. Ancak İslâm felsefesi tarihinin elimizde geçerli bir dönemlendirilmiş tarihi mevcut değildir. Bunu göz önünde tutarsak, düşünce tarihimizi geçici olarak bile olsa bu şekilde dönemlendirmenin tamamen rastgele olduğunu söyleyemeyiz. Öncelikle bir tarihi dönemlere ayırırken belli zaman dilimleri içerisinde o tarihin geçirdiği önemli değişiklikler göz önüne alınmaktadır. Bu durumda Gazâlî öncesi ve sonrası düşüncemizde aynı değişimi muşahade etmekteyiz. Durum sadece bundan ibaret olmayıp Gazâlî öncesi İslâm düşüncesinin belli bir takım özellikler içerdiğini ve bunların birbiri içerisinde bir tutarlılığı olduğunu savunabiliriz. Aynı durum Gazâlî sonrası için de geçerlidir. Ancak genel İslâm düşünce tarihi için bu durumu bazı çelişkilere düşmeden savunamayız. Mesela Gazâlî öncesi Tasavvuf düşüncesinin daha zahidâne bir yaklasımı ile Gazâlî sonrası Suhraverdi ve İbn Arabi geleneği ile felsefeleşen tasavvuf düşüncesi arasında önemli farklılıklar vardır. Nitekim Gazâlî sonrası İslâm düşüncesi bu felsefî tasavvufun ağır etkisinde oldugu halde, Gazâlî öncesi İslâm felsefesi bundan uzaktır. Bu farklılaşmada Gazâlî'nin etkin olduğunu ve hatta İslâm düşünce tari-

---

*Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, Fatih Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim üyesidir.

hinin bu yöne doğru akmasında Gazâlî'nin önemli bir rol oynadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

İslâm felsefesinin akışını böylesine değiştirmede Gazâlî nasıl bir rol oynadı? Bu sorunun cevabını herhalde Gazâlî'nin üç eserini dikkate alarak cevaplayabiliriz. Bunlardan birincisi, *el-Münkiz min'ed-Dalal*; ikincisi, *Tehafütü'l-Felasife* ve üçüncüsü, *Mişkatu'l-Envar*'dır. Burada Türkçe çevirisinin ilk defa sunulduğu *Makâsıd el-Felasife*, ikinci gruptaki esere ilave olarak ele alınabilir. Bu üç eser zinciri içerisinde Gazâlî'nin İslâm felsefesindeki yerini göstermeye çalışarak burada kısaca *Makâsıd* olarak anacağımız bu çalışmanın önemine işaret etmeye gayret edeceğiz.

Munkiz, *Tehafut*, ve *Mişkat* üçlüsü, özellikle çesitli Batı dillerinde yeterince çalışmalara konu olmuştur. *Makâsıd* ile ilgili çalışmalar ise yok denecek kadar azdır. Bu çalışmaların ortaya koyduğu görünümden de anlaşılacağı gibi Gazâlî kendi devrinin çeşitli düşünce akımlarını yakından takip etmiştir. Bunlardan ilgisini çeken üç tanesine ise ayrı bir önem vermiştir. Bunlar da felsefe, kelâm ve tasavvuf düşünceleridir. Böylesine önemli bir filozofun bu akımları yakından incelemesi, bunlardan hangi yöne kayması ile kendinden sonraki felsefe okullarının yönünün değişmesine katkıda bulunacağı açıktır. İlk olarak Gazâlî Aristocu felsefeyi irdelemiştir. Bunu yapabilmek için Meşşâî olarak adlandırılan Aristo geleneğinin felsefi nizamını analitik olarak *Makâsıd*'da ortaya koymaktadır. Burada da görüleceği gibi Meşşâî felsefesinin üç temel birimi vardir: 1. Mantık, 2. Fizik veya Tabiat Felsefesi ve 3. Metafizik. Gazâlî de tahlilini bu üç açıdan yapmaktadir. Bu çalışmasıyla *Tehafüt*'e bir nevi giriş hazırlığı yapmaktaydı. Araştırmaları, onun eleştirilerinin daha ziyade metafizik üzerine yoğunlaşmasına yol açmıştır. Ona göre, Meşşâîlerin en fazla hata yaptıkları konu ve bu yüzden de Kur'an'la çelişkiye düştükleri alan metafiziktir. Bu yüzden Meşşâî metafiziğinin yeterince incelenmesini *Makâsıd*'de lüzumlu görmüştür.

Makâsıd'in ana hedefini daha açık olarak tahlil edebilmek için felsefe geleneğinin Gazâlî'ye kadar ulaştığı dönemin genel olarak incelenmesi yerinde olacaktir. Bu geleneği Gazâlî çok açık bir şekilde yukarıda zikrettiğimiz eser üçlüsünden *Munkiz*'de ele almaktadir. Bu eserin-

deki tahlilinden de anlaşılacağı gibi, Gazâlî ve aslında bütün İslâm düşünürleri 'felsefe' denince sadece ve sadece Yunan felsefî geleneğini ve özellikle de Aristocu düşünce nizamını (system) anlıyordu. Onlara göre, 'felsefe' kelimesi bu düşünce nizamına verilen bir ad idi. İslâm medeniyeti içerisindeki felsefeye tekâbül eden düşünce nizamı için ise genellikle 'kelâm' adı kullanılmakta idi. Fakat bugün için felsefe, artık Aristocu veya Yunan felsefe geleneğine hasredilen bir ad değil, aksine akıl ile düşünce nizamı kurmak ile ilgilenen bilgi alanına verilen bir addır. Bu önemli konuyu göz önünde tutarsak, Gazâlî'nin yaşadığı zamanda onu filozof olarak tavsif etmek sadece yanlış olmaz aynı zamanda ona bir hakaret olurdu. Hatta yukarıdaki eser üçlüsünden *Munkiz*'den anlaşıldığına göre, Gazâlî kendisini ne bir filozof ne de bir mütekellim olarak görüyordu. Belki o, kendisini bütün bu düşünce nizamlarını araştıran ve eleştiren bir İslâm düşünürü olarak görüyordu. Ancak günümüzdeki 'felsefe' teriminin kazandığı anlamı göz önünde tutarsak ona bugün için bir filozof nazarıyla bakabiliriz. İşte *Makâsıd* ve hatta *Tehafut* bu açıdan değerlendirilebilir.

Gazâlî'nin kendi değerlendirmesine dönecek olursak, *Munkiz*'de Aristocu felsefeyi İslâmî açıdan ele aldığını görürüz. Mantık, matematik ve astronomi gibi bilimlerin ele aldıkları konuların dinin ilgi alanına giren konularla çakışmadığını burada açıkça söylemektedir. Bu durumda bu bilimlerde ileri sürülen nazariyeler, din açısından değerlendirilemez. Ancak biz bunları kendi bilimleri açısından ele alıp inceleyebilir ve yanlışları varsa ortaya koyabiliriz. Bu bilimlerde yapılacak yanlışların dini bir sorumluluk taşımadığı böylece anlaşılabilir. Fizikte ise sebeplilik gibi bazı sorunların dini, önemli bir şekilde ilgilendirdiğini belirtmektedir. Bunun dışında fizik biliminin de dinî bir sorumluluk taşımadığı anlaşılmaktadır. Sebeplilik sorununda ise sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olarak belirtilmesinin eleştirilebileceğini zaten Tehafut'te ortaya koymuştur. Zira Gazâlî'ye göre, sebep ile sonucun zorunlu bağlantısı ileri sürülürse Allah'ın yaratmadaki iradesi ortadan kalkmaktadır. Ayrıca mucizelerin aklen açıklanması güç bir durum almaktadır.

Metafizik veya Aristo'nun kendi deyimi ile ilk felsefeye gelince durum tamamen farklıdır. Bu bilimin konusu tamamen dinle çakışmak-

tadır. O halde bu bilimde dine zıt düşen bir felsefî nazariye zorunlu olarak yanlış olmalıdır. Mesela, metafizik Allah'ın varlığından ve zatından bahsetmektedir; Meşşâî filozoflara göre, Allah ezelî olmasına rağmen yaratılan kâinat da ezelîdir. Halbuki dinî açıdan kâinatın yaratılmış olması onun ezelî değil, hâdis olduğunu akla söylemektedir. Diğer taraftan Allah'ın cüz'iyyatı küllîler suretinde bilmesi bazı önemli sorunlara yol açmaktadır. Çünkü küllîler genel özellikler olduklarından tekâbül ettikleri cüz'îler hakkında bize net bilgi veremezler. Bu da Allah'ın hâşâ! cüz'îleri bilmediği sonucunu doğurmaktadır. Halbuki Kur'an Allah'ın her seyi en ince ayrıntısına kadar çok iyi bildiğini, yani alîm olduğunu belirtmektedir. İşte burada filozofların düzeltilmesi gerekir. Gazâlî'ye göre bu durumlarda bir Müslüman düşünürünün Kur'an'ı esas alıp konuya öyle yaklaşması gerekmektedir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz eser üçlüsünden *Mişkat*'a gelince bu eserin Gazâlî'nin takındığı tavrı belirlediğini söyleyebiliriz. Yine *Munkiz*'de belirttiği gibi hakikati araştıranlardan en isabetli yolu seçenlerin tasavvuf ehli olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu araştırmacılar, kendi akıllarına değil, dini olduğu gibi yaşayarak kalbe ilham yolu ile yakîn olarak gelen hakikata güvenmektedirler. Yakînin ise aklen isbata ihtiyacı yoktur, zira doğruluğu bizzat yaşanmakla bilinmektedir. Ancak burada tasavvufun tarikat anlamına gelmediğini belirtmek yerinde olacaktır ve ne yazık ki Gazâlî'nin tasavvuftan ne anladığını tam olarak ortaya koyan bir çalışma henüz mevcut değildir. *Mişkat*'ta ise, böyle bir hakikatin nasıl ifade edilebileceğinin bir nevi basit bir örneğini sergilemektedir. Böylece zannedersem *Makâsıd*'in düşünce ortamını biraz da olsa açıklığa kavuşturmuş olduk. Ayrıca bu üç düşünce okuluna Gazâlî'nin yaklaşımını da böylece kısa olarak özetledikten sonra *Makâsıd*'ı neden yazdığına ve bu kitapta ele aldığı konulara kısaca değinelim.

Tehafüt'te belirttiğinden anlaşıldığına göre, Gazâlî *Makâsıd*'i Meşşâî felsefeyi, gayet derinden inceleyip anladığını ispatlamak için yazmıştır. Neden bunun ispatının gerektiği ise tamamen ayrı bir sorudur. İlk önce, burada *Makâsıd*'in içeriğinden de anlaşılacağı gibi Meşşâî felsefesi çok soyut kavramlarla ifade edildiğinden anlaşılması biraz zor idi. Uzun bir süre bu felsefeyi çalışmaya dayanamayan ilim adamları anlayamadık-

ları için Aristocu felsefeyi çalışmayı terk etmişlerdir. Gazâlî bu eseri yazmakla bir nevi bunu anlamaktan aciz olmadığını ortaya koymak istemiştir. Gerçi bu yaklaşım yine de yersiz görünmektedir, zira *Tehafut* gibi bir eseri yazmak zaten bunu isbat için yeterlidir. İkinci olarak, bence asıl amacı da budur, konuya tarafsız yaklaştığını sergilemek istemiştir. Gerçek de budur; Gazâlî Meşşâî felsefeyi çok samimi olarak derinden anlamak ve içindeki hakikatları benimsemek icin incelemiştir. Ancak bu incelemeleri felsefenin ruhun derinliklerinde yatan itmi'nan arayıcı iştiyakını dindiremediğinin farkına varmıştır. Bu ruhî itmi'nanı, Gazâlî dinî yaşantıda bulduğundan ve bu yönde çaba gösteren hakikat araştırıcılarının tasavvuf ehli olduğunu anladığından felsefeyi terk edip tasavvuf yolunu seçmiştir. Bu bakımdan *Makâsıd*'in Gazâlî'nin fikrî gelişmesindeki rolü ciddî olarak önemsenecek kadar büyüktür.

Makâsıd, diğer özet olarak sunulan Meşşâî eserlerinin bir nevi taklididir. Aristo nizamını yanlış anladığı ileri sürülmesin diye Gazâlî bu yolu kasıtlı olarak seçmiştir. Bu açıdan *Makâsıd*, mesela İbn Sina'nın *Uyun el-Hikme** ve *Necat* adlı eserleri ile karşılaştırılabilir. Bu eserlerde olduğu gibi, *Makâsıd* Aristo nizamının üç temel esas üzerine kurulduğunu ve bunların Mantık, Metafizik (İlahiyyât) ve Fizik (Tabi'iyyât) olduğunu belirtmektedir. İşte *Makâsıd*, bu üç önemli bilimi Aristo nizamında anlaşıldığı şekliyle ortaya koymaktan ibarettir.

Birinci bilim olan Mantık, önce iki temel bölüme ayrılmıştır, Aristocuların takip ettiği sınıflandırma da böyledir: 1. Tasavvurât, 2. Tasdikât. Bu sınıflandırma bilgi nazariyesi açısından yapılmaktadır; zira mantıken insan bir konu hakkında bilgi elde etmek istediğinde önce o konu ile ilgili kavramları öğrenir, sonra o kavramları çeşitli şekillerde birleştirerek o konu hakkında birtakım fikirler yürütür. İşte Aristo mantığında kavramlar bilgisine 'tasavvurât' denmektedir. Bir açıdan tasavvur demek bir nesnenin veya sorunun zihinde kavramsal olarak temsil edilmesi demektir. Bu kavramların birleştirilerek o konu hakkında bilgi üretilmesi ise çeşitli cümlelerle olur ki, bu cümlelerin doğru

---

*Bu eser Alparslan Açıkgenç ve Mehmet Hayri Kırbaşoğlu tarafından Türkçe'ye çevrilmiş olup Kitâbiyât Yayınları tarafından yakında gün ışığına çıkarılacaktır.

veya yanlış olma özelliği vardır. Bu tür cümlelere Aristo mantığında 'tasdikât' denmektedir. İşte tasdikât bu anlamda bir nevi fikir yürütme bilgisidir. Ancak bu bilgi iki türlüdür; birincisi akıl yürütmeden sadece bir hükümle ifade edilen fikir, ki buna 'önerme' veya eski mantıkta 'kaziye' denmektedir; ikincisi, bu önermelerin akıl yürüterek birleştirilmesi ile oluşturulan ispatlardır ki bunlara da 'kıyas' denmektedir. İşte Aristo mantığı, zihnimizin kullandığı bu bilgi edinme şekillerinin biçimlerini inceleyen bir bilimdir. Bu eserde bunları ayrıntılı olarak Gazâlî ortaya koymaktadır.

İkinci bilim ise, ilahiyyâttır. İlahiyat, Aristo'nun metafizik için kullandığı Theologia kelimesinin Arapça'ya çevrilmiş şeklidir. Bazan Aristo'nun kullandığı ilk felsefe (el-felsefet'ul-ûlâ) deyimi de bu bilim için bir ad olarak kullanılmaktadır. Konusu ise varlıkları diğer bilimlerde olduğu gibi tek tek incelemek değil, aksine varlığı sadece varlık olarak genel açıdan incelemektir. Bu durumda en genel varlık olarak Tanrı, bütün varlığın en nihaî noktası olduğundan ilahiyatin temel amacı sadece Tanrı'yi incelemektir. O halde Tanrı, bizzat bu bilimin konusu olduğu halde, varlığa temel alınan diğer cevherler ise, arazî olarak bu bilimin konusu olurlar.

Bu belirlemeden sonra, Gazâlî diğer Meşşâî filozoflarda olduğu gibi sırası ile varlığın ne olduğunu ve genel sınıflandırmasını ele alıp, sonra cisim, cevher, ilinti (araz), kuvve, fiil, vacib, mümkün, madde ve biçim gibi Aristo metafiziğinin temel kavramlarını açıklamaya çalışmaktadır. Bundan sonra Meşşâîlerin Göksel cisimler (el-ecsâm el-semâviyye) hakkındaki metafizik açıklamalarına yer vermektedir. *Makâsıd*'de Gazâlî, bu fikirleri olduğu gibi işlemiş, herhangi bir değerlendirme veya eleştirmeye girişmemiştir. Bundan gayesi, yukarıda da belirttiğimiz gibi filozofların görüşlerini yorum katmadan olduğu gibi objektif olarak ortaya koymaktır.

Meşşâî nizamının ele aldığı üçüncü temel bilim ise, fiziktir (tabi'iyyât). Bu bilim maddeyi, varlık alanına girdikten sonra tabiî alemde geçirdiği değişiklikleri ile ele almaktadır. Bu açıdan madde ilk önce, bil'kuvve varken biçim kazanarak bil'fiil var olur. Maddenin böyle aldığı ilk biçim dört unsurun meydana gelmesine yol açar; dört unsurdan (hava, su, toprak ve ateş), sırasıyla mineral ve madenler,

daha sonra bitkiler ve hayvanlar meydana gelir. Bitki, maddenin ilk canlılık kazanmış şekli olduğundan bir hareket kabiliyeti vardır. Aristo felsefesinde ve aslında eski Yunan felsefesinde hareketin nasıl meydana geldiği bir muamma gibi onları devamlı uğraştırmıştır. Cansız olan maddenin nasıl hareket ettiği onlar için adeta mucizevî bir şeydi. Bu açıdan Aristo fiziğinin bir nevi temel ilkesi sayılabilecek önemli bir fizik ilkesi ile karşılaşmaktayız; insan gibi ancak ruhu olan bir varlık hareket edebilir. O halde bitkilerin de onlara hareketlilik kazandıran bir ilkesi vardır, buna 'bitkisel ruh' (el-nefs el-nebatiyye) denmektedir. Bitkiler, maddenin ruhla birleştiği ilk varlık alanı olduğundan ruhun tanımı, "canlılık özelliği taşıyan bir maddî cismin kazandığı ilk mükemmellik" olarak yapılmaktadır. Bundan, ruhun mükemmel bir varlık olduğu sonucu rahatlıkla çıkarılabilir, ancak hem bitkisel hem de hayvansal ruhlar soyut aklî hakikatlara ulaşamadıkları için ulaştıkları maddî mükemmellikte kalıp ölümden sonra bedenle birlikte dağılıp yok olurlar. İnsan ruhu (el-nefs el-natika) ise böyle değildir. Ulaştığı soyutluk onun ölümden sonra bekası için yeterlidir. Böylece Aristo fiziği, onun psikolojisini de içermektedir. Bunların özeti dışında Gazâlî, Arsito fiziğinin hareket, sebeplilik, atom ve cisimlerin diğer özellikleri gibi konuları olduğu gibi ortaya koymaya çalışmaktadır.

Makâsıd'in genel bir değerlendirmesini nasıl yapabiliriz? Şunu hemen belirtelim ki, Gazâlî'nin kendi düşünce yapısı içerisinde bu eserin yeri çok azdır, çünkü bu eserdeki fikirlerin çoğunu *Tehafut*'ta eleştirmiş ve reddetmiştir. Ancak diğer bir çoğunu da benimsemiş ve uygulamıştır. Bu açıdan Gazâlî'nin kendi düşüncesini anlamada bu eser bize pek faydalı olamaz. Fakat Meşşâî felsefesini anlamada ve değerlendirmede önemli bir eser olarak ele alınabilir. Diğer taraftan şayet bu eserin öyle bir önemi varsa neden Meşşâîler bunu esas alıp şerh yazarak bir nevi medrese ders kitabı gibi kullanmamışlar sorusu gündeme gelmektedir. Bu açıdan, mesela, diyebiliriz ki, Ebherî'nin *Hidayet'ul-Hikme'* si çok daha başarılı olmuş ve buna bir çok şerhler ve haşiyeler yazılmıştır. Acaba Gazâlî Meşşâî felsefeyi Ebherî kadar başarılı olarak ortaya koyamadı mı? Bir defa, Ebherî'nin *Hidayet'ul-Hikme*'si ile karşılaştırıldığında, *Makâsıd*'ın daha ayrıntılı olduğunu görürüz. Kullanılan dil ve yaklaşım açısından aralarında benzerlik olmasını da göz önünde tutar-

sak zannedersem Ebherî'nin eserinin başarısını onun bizzat Meşşâî olmasına bağlayabiliriz. Gazâlî'nin bu eserinin İslâm dünyasında rağbet görmemesinin herhalde en önemli sebebi onun Meşşâîleri eleştirmek için bu eseri yazmış olmasıdır. Nitekim *Makâsıd* Latince'ye ilk çevrilen eserler arasında olup bu yüzden onun yanlışlıkla Meşşâî filozof olarak önceleri tanınmasina yol açmıştır.

Makâsıd ile ilgili diğer bir konu da bu eserin Gazâlî sonrası İslâm düşüncesine olan etkisidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi bu eserin Meşşâîler üzerindeki etkisi görüldüğü kadarıyla yok denecek kadar azdır. Özellikle *Makâsıd*'a bağlı olarak veya onun etrafında gelişmiş bir literatürün pek az olduğunu göz önünde tutarsak bunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna rağmen *Makâsid'in* Ebheri'nin *Hidayet'ul-Hikme'* si ile ilişkili çalışılmasına ihtiyaç olduğuna inanıyorum. Bu tür eserlerin *Makâsıd*'dan, şayet bir istifade söz konusu ise, ne ölçüde istifade ettiklerini incelemek durumundayız. Bu yüzden belki aceleci olmamakta yarar olabilir.

Makâsıd'ın etkilediğini düşünebileceğimiz ikinci grup düşünürler şüphesiz ki kelamcılardır. Ancak kelâmcılar üzerindeki etkisinin dolaylı olduğunu söyleyebiliriz. Razi ve Tusi dışında bu eserle ilgilenen kelâmcı çok azdır. Çünkü bu iki filozof Meşşâî düşüncesi ile ilgilenmişlerdi, bu yüzden Gazâlî'nin *Makâsıd*'ina ilgisiz kalamazlar. Bunları da belirttikten sonra sonuç olarak diyebiliriz ki, Gazâlî aslında Meşşâî terminolojisini bu eserinde iyice hazmetmiş ve daha sonraki eserlerinde bunları kullanarak önemli ölçüde bu terimlerin meşruluk kazanmasında öncülük etmiştir. Bir bakıma eleştirdiği felsefenin önemli ölçüde İslâm düşüneesine taşınmasında dolaylı da olsa yardımcı olmuştur. Bu açıdan bakıldığında *Makâsıd*'ın önemsiz bir eser olduğu söylenemez, aksine bizce çok önemlidir. Yukarıda Gazâlî düşüncesi açısından bu eserin yerinin çok az olduğunu belirttik. Bu saptama *Makâsıd*'in önemsiz bir eser olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bunu söylerken kasdettiğimiz, Gazâlî'nin Meşşâî okuluna mensub olmamasından dolayı burada özellikle metafizikte ortaya konan öğretileri kabul etmediği şeklinde anlaşılmalıdır. Aksi halde böylesine üzerinde durulmuş ve incelenmiş bir düşünce nizamının düşünür üzerinde etkili olmadığını düşünmek mantık dışıdır. Bizce bu eserin Gazâlî'nin fikir yapısında önemli etkileri olmuştur.

Bunu ileri sürerken *Makâsıd*'in Gazâlî'nin fikir yapısındaki etkilerinin ortaya konması gerekir. Malesef bu kısa sunuşta bunu yapmamız mümkün olmadığı gibi, *Makâsıd* dışında Gazâlî'nin diğer bütün eserlerinin tek tek *Makâsıd* ışığında incelenmesini gerektirmektedir. Zannedersem buradaki belirlediğimiz bir çok sorun bu eser üzerinde çok çalışılması ihtiyacını yeterince gündeme getirmiştir. Dileğimiz bu tercümenin bu ihtiyaca bir nebze de olsa katkıda bulunmasıdır. Bunu göz önünde tutarsak, mütercimin ilim hayatımıza katkısı kendiliğinden anlaşılacaktır. Bu konudaki hizmetlerinden dolayı Vadi Yayınları'nı da tebrik eder, bu tür hizmetlerinin devamını dileriz.

GİRİŞ

SÜLEYMAN DÜNYA

Gazalî, *Felsefecilerin Maksatları* ifadesi ile felsefecilerin görüşlerini, düşüncelerini ve teorilerini kastetmektedir. Gazâlî bu kitabını felsefecilerin mantık, ilahiyat ve tabiat bilimlerine dair görüşlerinin ve düşüncelerinin değerli bir özetinden oluşturmuştur. Kuşkusuz felsefecilerin bu üç bilimin dışında ilgilendikleri başka bilimler de vardır. Fakat Gazâlî'yi bu kitabı yazmaya iten temel neden bu bilimler olduğu için bunlarla yetinmiştir. Bu amaç Gazâlî'nin zihnini meşgul eden bazı felsefi problemleri felsefecilerle tartışma isteğine dayanmaktadır. Gazâlî felsefecilerin felsefelerinde kullandıkları araçların dayanıksız ve zayıf olduklarını görmüştür. Bu meseleler *ilahiyat ve tabiat bilimi* diye isimlendirilen bilimlerin içinde yer almaktadır. Felsefecilerin problemleri kendileriyle çözmek istedikleri bu araçlar zayıf oldukları gibi, bu problemler İslam'da kabul edilmiş ve bilinen şeylerle de çakışmaktadır. Gazâlî ancak hedefleri ve amaçları bilinen ve açıklanan bir şeyi eleştirmek mümkün olacağından bu meseleleri tartışmaya açmadan önce felsefecilerin gözüyle bu problemleri sunmayı uygun bulmuştur.

Bu meseleler yukarıda ifade ettiğimiz gibi tabiat bilimi ve ilahiyat bilimi diye isimlendirdiğimiz bilimlerin içinde yer aldıklarından Gazâlî kitabını iki bölüme ayırmıştır. Birincisi ilahiyat bölümüdür ve bu bölümde ilahiyat biliminin meseleleri felsefecilerin bakış açılarıyla sunulmaktadır. İkincisi tabiat bilimidir. Bu bölümde de tabiat biliminin meseleleri felsefecilerin bakış açısıyla sunulmaktadır. Her iki bilim alanında düşülen hatalar, her iki bilimin meselelerini çözmek için bir araç olarak kullandıkları mantıksal ilkelerin sağlam olmamasına da-

yandığından Gazâlî tabiat ve ilahiyat bilimlerinin yanında mantık bilimini de felsefecilerin bakış açısıyla sunmayı uygun görmüştür. Bunu felsefecilerin tabiat ve ilahiyat bilimlerindeki hatalarının yanı sıra mantık ilmindeki hatalarını da ortaya çıkarmak amacıyla yapmamıştır. Bilakis mantık ilminin meselelerini takrir etmek demek; tabiat ve ilahiyat bilimlerinde ihtilafa düşülen problemleri çözmek için bir yöntem olarak kullandıkları vasıta (Mantık) üzerinde ittifak edildiğini ilan etmek anlamına gelir. Nitekim Gazâlî de felsefecilerin hataya düştükleri hususları bizzat bu vasıtaya dayanarak ele alacaktır. Kitap üç bölümden oluşmakta ve üç bilimi içermektedir; Mantık, İlahiyat, Tabiat bilimi.

Gazâlînin kendisi de kitabının girişinde bu kitabın hikayesini şu şekilde anlatmaktadır:

> ...Şimdi ben felsefecilerin tutarsızlıklarını, görüşlerinin çelişkiliğini, karıştırmalarını ve sapmalarını açığa çıkaracak anlaşılır bir kitap yazmak istiyorum. Mezheplerini tanıtmadan, inançlarını öğretmeden size yardım etme umudu yoktur. Algılama biçimlerini öğrenmeden görüşlerinin yanlışlığı üzerinde durmak imkansızdır. Bu, yanlışlığa ve cehalete atılmaktır.
>
> Felsefecilerin, tabii bilimler, ilâhiyât ve mantık bilimlerindeki amaçlarını ve tutarsızlıklarını aralarında hak batıl ayırımı yapmaksızın açığa çıkaracak veciz bir eser sunmak istiyorum. Bununla da gayeleri dışındaki uzatma ve fazlalıklara yer vermeksizin yalnızca sözlerinin anlaşılmasını hedefliyorum. Bunu delilleriyle ilişkisi olduğuna inandığım metinler sunmak suretiyle gerçekleştireceğim. Kitabın amacı aynı zamanda kitabın da ismi olan felsefecilerin maksatlarını anlatmaktır. Felsefecilerin ilgilendikleri bilimlerin dört bilim olduğunu size bildireyim. Bunlar; matematik bilimleri, mantık bilimleri, tabiat bilimleri ve metafizik bilimlerdir.

Evet, felsefecilerin ilgilendikleri bunlar ve bunlardan başka bilimlerdir. Kimi felsefeciler bu bilimlerin yanı sıra tıp, ahlak ve kimi de müzik ile ilgilenmiştir. Fakat Gazâlî'yi bu kitabı yazmaya iten asıl neden *felsefecilerin tutarsızlıklarını ve karıştırmalarını açığa çıkaracak bir eser yazmak istedim* sözünde saklıdır. Bu da Gazâlî'nin yalnızca çelişkiye düştüklerini gördüğü görüşleriyle yetineceğini göstermektedir. Gazâlî'nin

çelişkiden (tenakuz) kastı yalnızca hata değildir. Nitekim Gazâlî'yi *Tehâfutu'l- Felâsife*" ve onun girişi mahiyetindeki *Makâsidu'l-Felâsife* adlı eserleri yazmaya iten sebep de felsefecilerin hataları -salt hataları- değildir. Gazâlî'yi bu kitapları yazmaya iten hatalar; dinin ilkeleri, temelleri, inanç sistemiyle çelişen hatalardır. İşte Gazâlî'yi bu iki kitabı yazmaya iten hatalar bu özel hatalardır. Nitekim *Tehâfutu'l-Felâsife* nin girişinde Gazâlî'nin söyledikleri bunu daha bir izah etmektedir:

> .... imdi.. zeka ve anlayış bakımından kendilerini akran ve emsallerinden üstün gören ve seçkin olduklarına inanan bir grup gördüm. Bunlar, islâmın ibadetlerle ilgili vazifelerini kaldıran, namaz kılmak, yasaklardan korunmak gibi dini ritüelleri küçümseyen, şeriatın sınırlarını ve boyunduruklarını hafife alan, şeriatın durak ve bağlılıklarına kulak asmayan bir gruptur. Aksine bunlar çeşitli zanlar üreterek "Allah'ın yolundan alıkoyan, onda eğrilik arayan ve kendileri ahireti inkar eden" (Hud: 22) bir topluluğa uyuyorlar. Bunların küfürlerinin, doğumları ve yetişmeleri İslam dininin dışında geçmiş, babaları ve ataları da o yolda yürümüş Yahudi ve Hıristiyanların taklidi gibi tanıdık kulaktan duyma taklitten başka bir dayanakları yoktur. Bunlar aynı zamanda doğruyu bulmaktan alıkoyan şüphelerden ve serap parıltısı gibi aldatıcı hayallere kanmaktan sadır olan teorik araştırmalardan başka bir şeye dayanmazlar. Bu konuda bid'at ve heves ehlinden inançlar ve görüşler ile ilgili araştırma yapan gruplarla ittifak içindedirler.
>
> Onların küfürlerinin yegane kaynağı; Sokrat, Bukrat (hipokrates), Eflatun, Aristoteles ve benzeri devasa isimleri işitmeleri ve onlara tabi olan bir grubun onların matematik, mantık, tabiat ve ilahi bilimlerdeki titizliklerini, yöntemlerinin güzelliğini, akıllarının niteliğini ve bu tür gizli hususları ortaya çıkarmadaki yüksek zekalarını abartmaları ve sapıtmaları, artı onlar hakkında şunu aktarmalarıdır: Filozoflar akıllarının ciddiyeti ve faziletlerinin çokluğu dolayısıyla şeriatleri ve mezhepleri inkar etmekte, dinlerin ve inançların ayrıntılarını ret etmekte ve bunların, uydurulmuş kanunlar ve aldatıcı hileler olduğuna inanmaktadırlar....

Gazâlî'yi felsefecilerle çatışmaya götüren hatalar, etkileri dine sirayet eden bu tür felsefi hatalardır. Dinle çatışmaya sürükleyen ve dinle felsefe arasında bir husumet doğuran bilimler Gazâlînin *Mekâsidu'l-Felâsife* kitabında özetlediği ve *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde tenkit ettiği bilimlerdir.

Gazâlî, filozofların ilgilendikleri bilimler arasından seçtiği ve *Tehâfütü'l-Felâsife*'de eleştireceği bilimlere bir giriş olsun diye *Makâsıd*ta sunduğu bilimleri şu şekilde sunmaktadır.

> ...size filozofların ilgilendikleri bilimlerin dört olduğunu bildiriyorum. Bunlar matematik bilimleri, mantık bilimleri, tabiat bilimleri ve ilâhiyat bilimleridir.
>
> Matematik bilimleri; Aritmetik ve geometrinin gerekliliklerine değil, bizatihi geometrinin ve aritmetiğin kendileri hakkında düşünmektir. Aritmetik ve geometri akla aykırı olmadıkları gibi aklın onları ret ve inkar etmesi de söz konusu değildir. Öyleyse bunları ayrıntılı bir şekilde sunmamızın da bir anlamı yoktur.
>
> İlahiyat bilimleri: Felsefecilerin metafizik alanındaki inançlarının çoğu hakka aykırıdır ve bu alanda doğruları çok azdır.
>
> Mantık bilimleri: felsefeciler bu alanda genellikle doğru bir metoda dayanırlar. Bu alanda hataları çok azdır. Mantıkçılar anlamlar ve amaçlarda değil, kavramlar ve aktarımlarında hak ehline muhalefet etmektedirler. Onların amacı delil çıkarma yollarını süslemektir. Bu, nazar ehlinin de katıldığı bir husustur.
>
> Tabiat Bilimleri: Bu alanda hak batılla karıştırılmış, isabet hataya benzetilmiş durumdadır ve bu bilimlerde bir yenen ve yenilene hükmetmek mümkün değildir. Bu eserden sonra yazacağımız *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserimizde bâtıl olduğuna inandığımız hususları açıklayacağız. Şimdi *Makâsidu'l-Felâsife* adlı bu eserimizde felsefecilerin görüşlerinin doğruluğunu yanlışlığını araştırmadan ve bunlara sahip çıkmadan metinler sunacağız. Bunu bitirdiğimizde inşallah *Tehfütü'l-Felâsife* adını vereceğimiz kitabımızda ciddi bir şekilde bu konuları araştıracağız...

Dikkat edilmesi gereken hususlardan biri şudur; Gazâlînin felsefecilerin ilimlerini dört ile sınırlandırması genel bir sınırlandırmadır. Gazâlînin, matematik bilimlerinden bahsettiği halde ne tanıtım ne de eleştiri için onları sunmaya ihtiyaç duymaması, diğer üç bilimi de, birinci kitabında sunmak, ikinci kitabında ise eleştirmek amacıyla ele alması, Gazâlî'nin iki kitabında dile getirdiği felsefi hataların, dinin temelleriyle çatışan hatalar olduğunu daha bir izah etmektedir.

Üzerinde durulması gereken ikinci husus ise şudur; Gazâlînin *mantık ilminin genellikle doğru bir metoda dayandığı, ondaki hataların nadir olduğu* sözü gerçekten kapalı ve karışık bir sözdür. Gazâlî bu sözüyle man-

tık ilmini, *Makâsidu'l-Felâsife*'de sunup, *Tehâfüt*'te eleştirdiği ilahiyat ve tabiat bilimleriyle aynı görmektedir. Buna göre her ne kadar ilahiyat ve tabiat bilimlerindekine oranla mantık ilminde daha az hatalar var ise de (Gazâlînin bizzat metni bunu te'kid ediyor) Gazâlînin kendisi için çizdiği metodun bir gereği olarak *Makasidu'l- Felâsife* adlı eserde sunduğu diğer ilimlerle birlikte mantık ilmini de *Tehâfüt*'te eleştirmesi gerekirdi. Bunun anlamı şudur. Gazâlînin *Makâsıd*'ta sunup açıkladığı bilimler hatalar içerdiğinden, bunların hepsi *Tehâfüt*'te tenkit edilmeliydi. Madem ki Gazâlî mantık ilminde hataların olduğuna hükmetmiştir, öyleyse mantık ilminin *Tehâfüt*'te eleştirilmesi ve doğrularının belirtilmesi gerekirdi. Nitekim bu, bizzat Gazâlînin de; "...*Tehâfüt'te*, batıl olduğuna inanılan hususların geçersizliği ortaya konulacaktır.." şeklinde tasrih ettiği ifadenin bir gereğidir.

Gazâlî "mantık bilimleri genellikle doğru bir metoda dayanır, onda hatalar çok azdır" der. Her ne kadar mantıktaki hatalar doğrudan doğruya dinin temelleri ile çakışmıyor ise de dinle çakışan hususları ihtiva eden ilahiyat ve tabiat bilimlerinin hükümlerinin istinbat aracı olması dolayısıyla dolaylı olarak da olsa din üzerinde tehlikeli etkileri olacaktır.

Aracın hatası veya zayıflığı, vasıtası olduğu şeyde hataya yol açıyor ise, Mantık ilmi de hatalar içinde barındırması dolayısıyla din için bir tehlike oluşturacaktır. Din savunucusunun görevi bu türden hataları ihmal etmemesidir. Bilakis ona düşen, doğru düşüncelerin ortaya konulmasında aracı olmasını sağlayacak şekilde onları düzeltmesidir.

Tehâfütü'l-Felâsife adlı esere müracaat ettiğimizde acaba mantığa dair bir eleştiriye rastlıyor muyuz? Hayır. .. *Tehâfüt*'ün yazarı bu kitabı yirmi konuya ayırmış, bunlardan on altısı ilahiyat bahsi ile ilgili iken dört maddesi ise tabiat bilimlerine tahsis edilmiştir. Mantık biliminin eleştirisine ise hiçbir şekilde rastlanmamaktadır. Kuşkusuz bu durum, Gazâlînin kendisi için çizdiği metoda sadık kalmadığının, çizdiği metodun dışına çıktığının kanıtıdır.

Gazâlî, *Makâsidu'l-Felâsife*'de doğrudan doğruya veya dolaylı olarak dine zararının dokunduğunu gördüğü felsefi bilimleri özetlemiştir. Gazâlî bu özetlediği bilimler arasında mantık bilimine de yer vermiş ve onda hatalar olduğuna da hükmetmiştir.

Hatalar barındırdığına hükmettiği mantık ilmini neden *Makâsıd* kitabında özetleme gayreti içine girmiştir.? Mantık ilmi hükümlerin istinbat edilmesinde aracı kılınması dolayısıyla hataları dine de ulaşan bir bilim olması açısından ilahiyat ve tabiat bilimlerine eşlik etmektedir. *Makâsıd*'ın üç bölümünden birincisini oluşturmak suretiyle de diğer iki bilimle eşit bir konum verilmiştir. Gazâlî tabiat ve ilahiyat bilimlerine ortak ve eşit bir konum verdiği halde *Tehâfüt*'te neden mantık bilimini istisna etmiştir? Diğer ortaklarını eleştirmek ve değerlendirmek için gösterdiği çabayı neden mantık ilmi için de göstermemiştir? Keşke *Tehâfüt*'te Gazâlî sadece mantık biliminin hatalarını eleştirmeme ve değerlendirmeme sınırında kalsaydı. Bilakis O, bunu da aşarak mantık biliminin önemine öylesine sıkı bir şekilde işaret etmekredir ki bu, mantık biliminin hükümlerinin doğruluğuna işareti de içermektedir. Öyle görünüyor ki, Gazâlî'nin *Makâsıd*'ta mantık ilmine yer vermesi, Gazâlî ile felsefeciler arasında tabiat ve ilâhiyat bilimlerinde ihtilaflı olan konularda bir mihenk olması amacına binaendir. Nitekim Gazâlî *Tehâfüt*'ün dördüncü mukkadimesinde bunu şu şekilde ifade etmektedir:

> ... Evet. Onların "mantık bilimlerinin hükümleri gereklidir" sözleri doğrudur. Fakat mantık onlara has bir bilim değildir. Mantık biliminin esası Kelâm ilminde " Kitabu'n-Nazar" diye isimlendirdiğimiz bilimdir. Filozoflar olayı abartmak için onu mantık olarak değiştirmişlerdir. Bazen de mantık bilimini "Kitabu'l-Cedel" bazen de "Medâriku'l-Ukûl" olarak isimlendiririz. Ne var ki güçsüz fakat akıllı görünmek isteyen kişiler mantık ismini duyunca bunun Kelamcıların bilmediği yabancı bir bilim oluğunu ve felsefecilerden başka kimsenin bu sanattan haberdar olmadığını zannederler. Biz bu yanlışlığı ortadan kaldırmak ve gerçeği saptırma amacındaki bu hileyi kökünden yıkmak için *Medâriku'l- Ukûl* konusunda bu kitapta ayrıca söz etmek ve kelamcıların usul bilginlerinin ifadelerini bırakarak, mantıkçıların terimlerini kullanmak suretiyle onlara cevap vermek istiyoruz. Kelime kelime onları takip edeceğiz. Bu kitapta kendi terminolojileriyle-mantıkçıları kastediyorum- onlarla tartışacağız ve kıyasın maddesinin sıhhati için Mantığın Burhan (II. Analitikler) kısmında şart koştukları şeylerle, Kıyas (I. Analitikler) kitabında kıyasın şekli konusunda şart koştukları şeyleri, mantığın bölümleri ve mukaddimelerinden olan Katiğoryas (kategoriler) ve İsagojide koydukları durumları açıklayacağız. Onlar ilahi ilimlerin hiç birisinde bunlara dayanmamışlardır.

Fakat biz *Medâriku'l-Ukûl*'u kitabın sonunda (başka bir kitapta ayrıca) açıklamayı gerekli görüyoruz Çünkü kitabın amacını kavramak için o, bir araç niteliğindedir. Ne var ki düşünürlerin çoğu anlama konusunda ona gerek duymazlar. Onun için biz de *Medâriku'l- Ukûl* konusunu sona bırakıyoruz. Böylece ona ihtiyaç duymayanlar ona bakmak zorunda kalmazlar. Felsefecilere yönelttiğimiz bu eleştirileri yeterince kavramayanlar, felsefecilerce mantık ilmi olarak isimlendirilen *Mi'yaru'l İlm* adlı eserimize başvursunlar..

Öyleyse mantık *Tehâfütü'l-Felâsife*'de yer almaktadır. Fakat diğer iki arkadaşı ilahiyat ve tabiat bilimleri gibi eleştirilmek için değil, kitabın amacının anlaşılması için. Bu yukarda vurguladığımız anlamdır. Yani; "Mademki ilahiyât ve tabiat bilimlerine ait konulardaki hatalar bu iki bilimin hükümlerinin istinbatında bir araç olarak kullanılan mantık kurallarının sağlam olmamasına ve mantık ilkelerinin doğru bir şekilde uygulanmamasına dayanmaktadır -ki, Gazâlî bunu ifade etmektedir- bu durumda Gazâlî'nin ilâhiyât ve tabiat bilimlerine bir giriş olsun diye değil, bilakis ilâhiyat ve tabiat bilimlerindeki hataların yanı sıra mantık ilmindeki hatalarını da ortaya koymak ve birbirinden farklı bu iki bilimde bir hüküm çıkarma kaynağı olarak kullanılan bu araç üzerinde ittifak edildiğini ilan etmek üzere bu görüşleri ortaya koymaktadır. Oysa bizzat Gazâlî'nin felsefecileri eleştirmek için bir araç olarak kullandığı mantıkta da hatalar vardır..." İşte yukarıda bunları söylemiştik. Bunlar *Tehâfüt*'te sunulan metinlerle de kesin bir uygunluk içerisindedir. Bundan dolayı biz ancak az önce söylediklerimizi pekiştirmek üzere *Makâsıdu'l- Felâsife*'de zikredilenlerin özellikle de mantık ile ilgili olan kısmın açık olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim Gazâlînin *Makâsıd*'ta özellikle mantık ilmi ile ilgili olarak onda hataların bulunduğu ve bu kitabın *Tehâfütü'l-Felasife*'de eleştirilecek konular için bir giriş olacağı şeklindeki ifadesini, *Tehâfüt*'ün kendisi desteklememektedir. Zira bu kitapta mantığa dair herhangi bir eleştiriye rastlamamaktayız. Öyleyse bu durum mantık ilminin *Makâsıd*'ta zikredilmesinin; kitabın anlaşılması ve mantık ilminin Gazâlî ile felsefeciler arasında hakem olması amacına binaen yer aldığını tasrih etmektedir.

Makâsıdu'l-Felâsife ve *Tehâfütü'l-Felâsife*de mantık ilminin yer edinmesine anlam veremediğim ikinci bir husus daha vardır. Tabiat bilimlerinin her iki kitapta da zikredilmesi anlaşılabilir bir şeydir. Nitekim bunlardan birinde tabiat bilimlerini tanıtmak ikincisinde de eleştirmek için bu yapılmıştır. Metafizik bilimlerinin de her iki kitapta tekrar edilmesinin anlaşılır bir tarafı vardır. Nitekim bu da tabiat bilimleri gibi birinde o ilmi tanıtmak diğerinde eleştirilmek için tekrar edilmiştir. Fakat içinde barındırdığı hatalar dolayısıyla *Makâsıd*'ta tanıtmak ve *Tehâfüt*'te eleştirmek için mantığın her iki kitapta zikredilmesini anlamak mümkün değildir. Gazâlî her iki kitapta da mantık ilmini tanıtmak üzere zikretmiştir. Yalnızca iki sunuş tarzı arasında bir fark vardır o da mantık ilminin *Tehâfüt*te veya diğer bir ifadeyle *Miyâru'l-İlm*'de- zira Gazâlî *Miyaru'l-İlmin*, *Tehâfüt*'ün bir bölümü olduğunu yukarıda aldığımız alıntıda ifade etmektedir.- *Makâsıd*'ta yer aldığından daha geniş bir şekilde yer almasıdır.

İşaret edilmesi gereken hususlardan biri de şudur. Gazâlî *Makâsıd*'ta aktardığı görüşlerin filozofların görüşleri olduğunu, onları yalnızca nakletttiğini özenle ifade etmektedir. Gazâlî kitabına mantık ilmi ile başlamakta ve bu bölümün sonunda şöyle demektedir: "....Aktarmak ve anlaşılmasını istediğimiz mantık ilmi budur. Bundan sonra metafizik ve tabiat bilimlerini inşaallah anlatacağız.." Sonra da kitabın sonunda, yani tabiat bilimlerinin sonunda bu durumu pekiştirmek için şunu der: ".....Felsefecilerin mantık, metafizik ve tabiat bilimlerine dair görüşlerini güçlü-zayıf, hak-batıl ayırımı yapmaksızın sunduk. Bundan sonra Tehâfütü'l-Felâsife kitabımıza başlayacağız ki, onda batıl olan hususların neden batıl olduklarını açıkça ortaya koyacağız..." Yukarıda iki kitaptan yaptığımız alıntılar ve bizim yapmaya çalıştığımız yorumlar bu iki kitap arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır.

Makâsıdu'l-Felâsife, Gazâlî'nin felsefecilerin mantık, metafizik ve tabiat bilimlerine dair görüşlerini serdettiği bir kitaptır ve bu, aynı zamanda bu bilimleri eleştirmek için bir giriş mahiyetindedir. *Tehâfütü'l-Felâsife* ise, felsefecilerin doğru bildiği fakat içinde hatalar olan ve Gazâlînin *Makâsıd*'ta özetlediği bilimlerin eleştirildiği bir kitaptır. İki kitap arasındaki ilişkinin açıklanması, Gazâlînin

Makâsıdu'l-Felâsife'de görüşlerini özetlediği felsefecilerin, *Tehâfüt*'te görüşlerini eleştirdiği felsefecilerin kendileri olduğunu ortaya koymaktadır. Öyleyse bu filozoflar kimlerdir? Bu filozoflar, felsefe bilindiği günden Gazâlî'ye ulaşıncaya kadar felsefeleri çağlar buyunca revaç bulunmuş ve tedavülde kalmış, uzun dönemler felsefeleri kabul görmüş filozoflardır.

Felsefeleri yol alırken tökezleyen, kendilerine karşı çıkanlarla karşılaşan ve sahteliği açığa çıkan, kendilerine yöneltilen eleştirilerle zamanın kıvrımları arasında gömülü kalan felsefecileri insanlar tanımazdı. Tanıyanlar da onları ancak yüzeysel olarak tanırlardı. Gazâlî, *Makâsıd* kitabında tanıtmak, *Tehâfüt*'te de eleştirmek amacıyla filozoflarla ilgilenmeyi kendine vazife bildi. Fakat (felsefeleri tarihin kıvrımları arasında gömülü kalan filozoflarla ilgilenmeyi) abesle iştigal olarak görüyordu. Zira ölmüş ve toprağa gömülmüş bir şeyin diri kabul edilmesi uygun değildi.

Bunun açıklaması şudur: Gazâlî Aristo üzerinde durmayı- Aristo kendinden önceki filozoflara vakıf olduğu ve onların mirasının bir kısmını kabul ederek, bir kısmını da ret ederek arıttığı için- geçmiş bütün filozoflar ve onların ilahiyat ve tabiat bilimleri hususunda söyledikleri, hataya düşüp ret edilen görüşleri üzerinde durma zaruretinden kurtulmaya yardım edecek bir etken olarak gördüğünden onun üzerinde durmuştur. Yani Aristo'nun ret ettiği, attığı görüşler sahtedir, dolayısıyla Gazâlînin bunlar üzerinde durması gerekmez. Aristo'nun kendisinden önceki filozoflardan geriye bıraktıkları, kendinden kattıkları, Araplara geçinceye kadar Aristo'dan sonraki nesillerin ona ekledikleri, Arap toplumunda dine muhalif içerdiği hususlarla meydana getirdiği etkiler, Gazâlînin üzerinde durması ve yoğunlaşması gereken kısımlar idi.

Arapların Aristo'ya en çok bağlananları ve Gazâlî'nin zamanına en yakın filozoflar olmaları dolayısıyla Farabi ve İbn Sina Gazâlînin doğrudan doğruya yöneldiği hasımları olmalıdır. Farabi ve İbn Sina kendi rolleri gereği Aristo'nun bazı görüşlerini değiştirdiklerine göre, onların kaldırdığı ve tabi olmaktan sakındırdıkları hususlar Gazâlînin tekrardan eleştirmek ve tezyif etmek için çağrıda bulunduğu şeyler arasında olmamalıdır.

Öyleyse Farabi ve İbn Sina *Makâsıd*'ta görüşleri sunulan ve *Tehâfüt*'te görüşleri eleştirilen filozofların bizzat kendileridir.

Gazâlî felsefeciler terimi ile Aristo'dan Gazâlîye ulaşıncaya kadar kabul görmüş felsefenin iki temsilcisi olmaları dolayısıyla İbni Sina ve Fârâbî'yi kastettiğine göre, Gazâlînin eleştirisi bütün felsefecilere; Aristo'dan Gazâlîye ulaşıncaya kadar ki bütün felsefecilere yöneliktir. Aynı zamanda Gazâlînin bu iki filozofun felsefelerine yönelttiği eleştiriler, Aristo'dan Gazâlîye gelinceye kadar kabul görmüş ve revaç bulmuş bütün felsefeye yöneliktir. Gazâlî bu konuda *Tehâfütü*'ün birinci mukaddimesinde şunları söylemektedir:

> ...İyi bilinmelidir ki, filozofların ihtilaf ettikleri hususlara dalmak uzun zaman alır. Çünkü onların sözleri uzundur, tartışmaları çoktur, görüşleri yaygındır, metotları birbirinden olabildiğince uzak ve birbirinden farklıdır. Öyleyse biz onların çelişkilerini açıklamada muallim-i evvel, feylesuf-i mutlak olarak isimlendirilen önderlerinin görüşlerindeki çelişkileri açıklamakla yetinelim. Onların iddialarına göre bilimlerini bir sıraya koyan ve düzenleyen odur. Görüşlerindeki fazlalıkları o ayıklamıştır, arzularının esasına en yakın olanını o arındırmıştır, bu kişi Aristoteles'tir.
>
> Aristo kendisinden önceki bütün filozofları hatta ilâhi Eflâtun (Eflâtun el-İlâhî) olarak ün salmış olan üstadını bile red etmiştir. Üstadına muhalefetini " Eflatun bir dosttur, hak da bir dosttur, ancak Hak ondan daha çok dosttur" diyerek mazur göstermeye çalışmıştır.
>
> Bu hikayeyi anlatmamızın sebebi, felsefecilerin görüşlerinin kendi içinde bile düzenlenmiş ve tespit edilmiş olmadığının, onların kesin bilgiye ve araştırmaya dayanmayan zan ve tahminlerle hüküm verdiklerinin bilinmesini sağlamaktır. Onlar ilâhî ilimlerin doğruluğunu aritmetik ve mantığa dair bilimlerin ortaya koyduğu neticelerle delillendirmeye ve böylece aklı zayıf olanları yavaş yavaş yoldan çıkarmaya çalışmaktadırlar. Eğer ilahiyata dair bilgiler, aritmetiğe dair bilgiler gibi burhanlarla düzenlenmiş ve tahminlerden uzak olsaydı aritmetiksel ayrılığa düşmedikleri gibi, ilahiyata dair bilimlerde de ayrılığa düşmezlerdi.

Aristo'nun eserlerini tercüme eden çevirmenlerin de sözleri tebdil ve tahriften uzak kalmamıştır. Mütercimlerin eserleri tefsir ve tevili gerektirmektedir. Bu husus mütercimler arasında bile tartışma konusu olmuştur. İslam filozoflarından onların eserlerini en iyi tercüme eden ve inceleyen Ebu Nasr el-Fârâbî ve İbn Sina olmuştur. Öyleyse biz onların

sapıklıktaki reislerinin doğru gördükleri ve seçtikleri görüşlerinin yanlışlığı üzerinde durmakla yetineceğiz. Zira onların terk ettikleri ve bağlanmaktan kaçındıkları hususların eksikliği şüphe götürmez ve bunların iptali için uzun uzadıya araştırmaya gerek yoktur. İyi bilinmelidir ki; Yunan Filozoflarının görüşlerini ret etmede bu iki adamın nakilleriyle yetineceğiz...

Şunu da hatırlatmamız gerekir ki, Gazâlî, *Makâsidu'l-Felâsife*'de Filozofların metâfizik tabiat ve mantık bilimlerinin problemlerini arz ederken sadece *Tehâfüt*'te eleştireceği konularla yetinmemiştir. Zira Gazâlî *Tehâfüt*'te ilahiyat ve tabiat bilimlerinin belli konularını eleştirmiştir. Oysa Gazâlî *Makâsıd*'ta hem ilahiyât ile ilgili konuları hem de tabiat bilimlerini en mükemmel şekliyle sunmuştur. Gazâlî'nin sözünün gereği şudur:

...Şimdi ben felsefecilerin tutarsızlıklarını, görüşlerinin çelişikliğini, karıştırmalarını ve azgınlıklarını ortaya çıkaracak anlaşılır bir eser yazmak istiyorum. Onların görüşlerini tanıtmadan, inançlarını öğretmeden size yardım etme umudu yoktur. Onların algılama biçimlerini kavramadan görüşlerinin yanlışlığı üzerinde durmak yanlışlığa ve körlüğe taş atmaktır.

Gazâlî bu görüşlerin eleştirisine ayrılmış *Tehâfütü'l-Felâsife*'de bu görüşleri eleştirmeden önce bu görüşlerin iyi bir şekilde anlaşılmasına yardım etmek için *Makâsıdu'l Felâsife*'de bu görüşleri sunmaktadır. Bunun bir gereği olarak Gazâlî, *Tehâfüt*'te eleştiri konusu yapacağı kısmıyla yetinmeliydi. Fakat ne var ki Gazâlî'nin *Makâsıd*'ta bütün ilahiyat ve tabiat bilimleri ile ilgili meseleleri sunduğunu, *Tehâfüt*'te eleştireceği kısımla yetinmediğini görüyoruz. Bu genişlikte filozofların görüşlerini nakletmesinin *Makâsıd* ile *Tehâfüt* arasındaki ilişkiyi aşan, sadece filozofların görüşlerini eleştirmek için, önceden onların görüşlerinin anlaşılmasını sağlama amacının ötesinde bir nedeninin olması gerekir. Gazâlî *el-Munkizu mine'd-Dalâl* adlı eserinde bunu şu şekilde açıklamaktadır:

....Talimiyyeden bir grup ortaya çıktı halk arasında onların hakkı kaim kılacak Masum İmam tarafından bazı hususları öğrendikleri söy-

lentisi yayıldı. Onların görüşlerini araştırmak için kitaplarına vakıf olmam gerektiği aklıma geldi. Sonra da hilafet merkezinden onların görüşlerini ortaya çıkarmamı isteyen kesin bir emir de benim bu isteğime tevafuk etti. Bu da içimdeki asıl dürtüye ek dışardan bir teşvik odu.

Onların kitaplarını ve makalelerini toplamakla işe başladım. Onlardan, kendilerinden öncekilerde bulunmayan ancak yaşadıkları çağın insanlarının ürettiği yeni terimler bana ulaştı. Ben bu terimleri topladım gerçeğe yakın bir şekilde bir sıraya koydum. Bu konuda cevap verecek konuma geldim. Hatta hak ehlinden bazı kimseler onların delillerini ortaya koymada ileri gittiğimi düşünerek bana karşı çıktılar ve bunun onlara bir yardım olduğunu; onların kendi görüşlerini "senin araştırmaların ve sıralaman olmasaydı bu derece şüphelerden arınmış bir biçimde görüşlerini sunmaktan aciz olurlardı" dediler. Bu karşı çıkış bir yönden haklıydı. Nitekim Ahmed b. Hanbel de, Haris el-Muhasibi'ye Mutezileye reddiye olarak yazdığı eserlerinden dolayı karşı çıkmıştır. Buna, bidatlere karşı çıkmak farzdır, diyerek karşı çıkan Muhasibî'ye Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: evet, fakat sen önce onların şüphelerini ortaya koydun sonra da cevapladın. İnsanların senin verdiğin cevaba bakmadan veya senin verdiğin cevaba bakıp onun künhünü anlamadan kendi anlayışlarıyla bu şüphelere bağlanmayacaklarından emin olamazsın. Ahmed'in söylediği doğrudur. Fakat bu söylediği, yayılmamış ve meşhur olmamış şüpheler için geçerlidir. Fakat bir şüphe yayılmış ise onu cevaplandırmak vaciptir. Cevap ise ancak o görüşü aktardıktan sonra gerçekleşebilir.

Evet, onların üstlenmediği bir şüpheyi üstlenmenin anlamı yoktur. Ben de bunu üstlenmem. Ancak ben bu şüpheleri bana muhalefet eden ve onlara katılan bir arkadaşımdan işittim. O, kendilerine karşı reddiye olarak yazılan eserlere gülüp geçtiklerini, zira reddiye yazanların kendi delillerini anlamaktan aciz olduklarını bazı örnekler zikrederek anlattı. Onların delillerinden gafil olduğumun sanılmasını nefsim kabul etmedi ve bundan dolayı onların görüşlerini ortaya koydum. Onların kedilerinden işittiklerimi anlamadığımı sanmalarını istemedim. Bundan dolayı bunları ifade ettim. Amacım öncelikle bütün imkanlarımla onların görüşlerini ortaya koymak, sonra da onların geçersizliğini ortaya koymaktı....

Gazâlî *batınıyye* veya onun isimlendirmesi ile *ashâbu't-talîm* taraftarları karşısındaki konumunu bu şekilde dile getirmektedir. O, nefsinin eleştirdiği şeyi bilmediğinin sanılmasına razı olmadığını ifade etmektedir. Gazâlî, ashabu talimin başkaları için söyledikleri; *bize reddiye yazıyorlar, fakat görüşlerimizden habersizler*, denilmesine razı değildir. Gazâlî

kendisi için böyle bir töhmetin ortaya atılmaması için onlardan biri gibi görüşlerini ortaya koyma noktasında dikkatli olmuştur. Nitekim onlara reddiye yazdıktan sonra da diğerlerine yöneltilen; *eleştirdiği şeyin kendisini bilmiyor*, eleştirisi kendisine yöneltilmemiştir. Batıniyye mezhebi ile ilgili olarak Gazâlî kendisi için bunları söylemektedir..

Gazâlînin felsefeciler için kendisine belirlediği konum da Ashâbu't Talim için belirlediği konumun aynısıdır. Felsefeciler görüşlerini anlamadan kendilerine reddiye yazanlarla karşılaşıyorlardı, Gazâlî bunlardan biri olmak istememiştir. Nitekim kendisi bu durumu da şu şekilde ifade etmektedir:

> ... Kelâm ilmine vakıf olduktan sonra felsefe ile uğraştım. Kesin bir şekilde anladım ki, herhangi bir bilime tam anlamıyla vakıf olmadan -en az onlar kadar, hatta onlardan daha fazla- o ilmin bilim adamları seviyesine ulaşmadan, onların derinliğine bildikleri hususlara onlar gibi muttali olmadan onu geçersiz kılmanın mümkün olmadığını anladım. Ancak bu durumda onların iddia ettiklerinin geçersiz olduğunu gerçek bir şekilde ortaya koymanız mümkün olur.
>
> İslam alimlerinden hiç birinin ilgisini ve çabasını bu hususta harcadığını görmedim. Kelamcıların kitaplarında, filozoflara reddiye yazmakla uğraştıkları halde onların görüşleri ile ilgili düğümlü ve dağınık, çelişikliği ve geçersizliği açık, ancak hiçbir şeyden haberi olmayan sıradan kişileri kandırabilecek sözlerden başka bir şey bulamazsınız. Anladım ki, anlamadan ve künhünü kavramadan bir görüşü ret etmek karanlığa taş atmaktır. Bundan dolayı bu bilimi öğrenmek amacıyla herhangi bir hocaya başvurmadan, onların kitaplarıyla yetinerek bu bilimi öğrenmek üzere kolları sıvadım. Şeriat ilimlerinin yazım ve tedris işlerinden boş kalan zamanlarımı buna ayırdım. Bu dönemde Bağdatta üç yüz öğrenciye ders vermek ile meşguldüm. Allah'ın yardımıyla sadece bu boş vakitlerde ve sadece kitaplara başvurmak suretiyle iki yıldan daha az bir zaman dilimi içerisinde onların ilimlerini son noktasına kadar öğrendim. Felsefeyi öğrendikten sonra da tekrar başa dönerek bu bilimin inceliklerinin, içinde barındırdığı kötülükleri inceleyerek bir seneye yakın üzerinde düşünmeye çaba gösterdim. Böylece felsefenin içinde barındırdığı aldatmaları, karıştırmaları, gerçekleri, hayalleri, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde tespit ettim....

Felsefecilerin durumu, Ashabu't-Talim'in durumundan farklılık arz etmez. Gazâlî Ashabu't-Talim için yaptıklarının aynısını onlar için de yapmıştır. Böylece bir taşla iki kuş vurmuş olmaktadır. Tabiat bilimleri ve ilahiyat bilimlerine dair *Makâsıdu'l-Felasife* gibi yeterli özet bir eser yazarken, öte yandan bunu daha sonra eleştirmek üzere yazacağı *Tehâfütü'l-Felasife* adlı eserine bir giriş olarak kullanmaktadır. Böylece, filozofların bizim görüşlerimizi anlamadan bize reddiye yazıyor töhmetini kendinden savmaktadır. Bu ikinci amaç, Gazâlî'nin söz konusu iki ilimde -ilahiyat ve tabiat– bu bilimlerin bütün problemlerini kapsayan bir eser yazmasını gerektirmiştir. Yoksa yalnızca eleştiri konusu yapacağı konuları değil. Böylece Gazâlî'nin iki bilimin konularını içeren bir kitap neden yazdığının sebeplerine açık bir şekilde parmak basmış oluyoruz.

Mantık, ilahiyat ve tabiat bilimlerini kapsayan *Makâsıdu'l Felâsife* her ne kadar bu dürtü ile meydana getirilen mükemmel bir eser ise de o, aynı zamanda meydan okuma amacıyla da yazılmıştır.

Bunun sebebi Allah'ın Gazâlî'yi açık ve net bir ifade gücüne sahip kılması ve en ince ve zor düşünceleri, açık ve net ibarelerle ifade etmesini sağlamasıdır. *Makâsıdu'l-Felâsife* İslam felsefesini öğrenmek isteyenler için zaruri bir başlangıç kitabı olmaya elverişlidir. Her felsefe öğrencisinin kendisiyle başlamak zorunda olduğu ilk adımdır. O aynı zamanda İslam felsefesinin açık, titiz bir özetini vermektedir. *Makâsıdu'l-Felâsife*, İbn Sinâ'nın hayatında büyük etkisi olmuş bir kitabını hatırlatmaktadır.

İbn Sina'nın Aristo'nun bir kitabını kırk kez okuduğu ve anlamadığı anlatılır. İbn Sina neredeyse kitabı ezbere bilmektedir, fakat anlamamaktadır. İbn Sina felsefeden ümidini kesecek ve Aristo felsefesini anlamaktan aciz olmakla kendini itham edecek bir durumdadır. Bir gün varraklar çarşısında oturuyor iken felsefecilerin vesveselerini, şüphelerini kendi zihninde tartışıyor iken bir seyyar kitap satıcısı oraya gelerek ona Farabî' ye ait bir kitap verir. İbn Sina adamı azarlar ve kitabı fırlatarak; benim felsefeye de kitaplarına da ihtiyacım yok, der. Satıcı sabahtan beri hiçbir şey satamadığını ve kendisine acımasını söyleyerek, kitabı satın alması için ısrar eder. İbn Sina satıcıya iki dirhem vererek kitabı satın alır. Bu kitap Farabi'nin İbn Sina'nın anlamaktan

aciz olduğu Aristo kitabının muğlak yerlerini izah eden kitabıdır. İbn Sina kitabı okumaya başlar. Öyle ki, Aristo kitabının muğlak yerleri tek tek kendisine açılmaya başlar. İbn Sina kitabı ezbere bildiğinden kitaba müracaat etmek zorunda da kalmaz. Bu kitap İbn Sina'nın hayatında çok güzel bir yer edinir. Ve onu kendi ilim hayatında önemli bir yere yerleştirir. Kendisini ilme muvaffak kılan bu yönelişten dolayı bir ziyafet vererek Allah'a şükreder.

İşte böyle kimi kitaplar başka kitaplara veya bir bilime muvaffak olmanın başarılı bir aracı olmaktadırlar. Bana öyle geliyor ki *Makâsıdu'l-Felâsife* de Farabi'nin kitabına benzer bir rol oynayacaktır. Nasıl ki Farabi'nin kitabı Aristo felsefesini öğrenmenin başlangıç kitabı olmaya layık bir kitap ise, *Makâsıd* da İslam felsefesini öğrenmek isteyenlerin ilk adımlarını kendisiyle atmaya layık bir kitaptır. Başarıya ulaştıran Allah'tır.

Mısır
25 Zilkade 1379/ 1960

MUKADDİME

EBÛ HAMİD EL-GAZÂLÎ

RAHMAN VE RAHİM OLAN ALLAH'IN ADIYLA

Hamd, bizi sapıklıktan koruyan ve cahillerin ayaklarının kaydığı yeri bize tanıtan Allah'a mahsustur. Salat ve selam da gelişi ve sözleriyle yaratıkların en hayırlısı olan Muhammed Mustafa ve arkadaşlarının üzerine olsun.

Şimdi ben; felsefecilerin tutarsızlıklarını,[1] görüşlerinin çelişikliğini, karıştırmalarının ve azgınlıklarının gizliliklerini ortaya çıkaracak anlaşılır bir eser ortaya koymak istiyorum. Onların görüşlerini tanıtmadan, inançlarını öğretmeden size yardım etme umudu yoktur. Kapsamlı bir şekilde algılama biçimlerini kavramadan görüşlerinin yanlışlığı üzerinde durmak imkansızdır ve bu; bilgisizliğe, yanlışlığa atılmaktır.

Filozofların, metafizik bilimleri (ilâhiyât), tabiat bilimleri ve mantık bilimlerindeki amaçlarını kapsayan tutarsızlıklarını öz ve kısa bir şekilde aralarında hak-batıl ayırımı yapmaksızın sunmayı uygun buldum. Maksadım; amaçları dışındaki teferruatı ve ayrıntıları zikretmek suretiyle sözü uzatmak değil, yalnızca hedeflerini anlatmaktır. Filozofların delilleriyle ilişkili olduğuna inandığım metinler ve misaller sunacağım. Kitabın amacı aynı zamanda kitabın da ismi olan *Felsefecilerin Maksatları*'nı anlatmaktır

Felsefecilerin ilgilendikleri ilimlerin dört grup olduğunu size bildiriyorum. Bunlar: *matematik bilimleri*, *mantık bilimleri*, *tabiat bilimleri* ve *metafizik bilimlerdir*.

---

1. Gazâlî Bu ifadeyi kullanırken henüz *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserini yazmamıştır. Öyle görünüyor ki Gazâlî, burada kullandığı ifadeyi daha sonra yazdığı *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserine isim olarak seçmiştir.

Matematik Bilimleri: Matematik, aritmetik ve geometrinin gerekliliklerine değil, bizatihi geometrinin ve aritmetiğin kendileri hakkında düşünmektir. Aritmetik ve geometri akla[2] aykırı olmadıkları gibi, aklın onları inkar ve red etmesi de söz konusu değildir. Öyleyse bu bilimleri ayrıntılı bir şekilde sunmaya çalışmamızın da bir anlamı yoktur.

Metafizik Bilimler (İlâhiyât): Felsefecilerin, metafizik alanındaki inançlarının çoğu gerçeğe[3] aykırıdır ve doğruları çok azdır

Mantık Bilimleri (Mantıkiyât): Felsefeciler bu alanda genellikle doğru bir metoda dayanırlar. Onda hata çok azdır. Mantıkçılar anlamlar ve amaçlarda değil, kavramlar ve aktarımlarında hak ehline[4] muhalefet etmektedirler. Onların amacı delil çıkarma (istidlâl) yollarını süslemektir. Bu, düşünürlerin de katıldığı bir husustur.

Tabiat Bilimleri (Tabiiyât): Bu bilimlerde hak batılla karıştırılmış, isabet de hataya benzetilmiş durumdadır ve bu bilimlerde bir yenen ve yenilene hükmetmek mümkün değildir

Bu eserden sonra yazacağımız *Tehafutu'l-Felâsife* adlı eserimizde bâtıl olduğuna inandığımız hususları açıklayacağız. Biz şimdi, felsefecile-

---

2. Gazâlî'nin filozoflar ile arasında ihtilaf konusu olan hususlarda akla itimat etmesi, filozofların çelişkilerini açıklamada üstlendiği rolün felsefi bir rol olduğuna delalet etmektedir; zira Gazâlî felsefecilerin felsefe binasının temelini oluşturmada dayandıkları aklı, bu binayı sarsan bir konuma getirmiştir. Felsefecilerin tutundukları ve dayandıkları akıl, Gazâlî'nin de tutunup dayandığı akıldır. Öyleyse onlar filozof ismini Gazâlî'den daha çok hakkediyor değillerdir. Felsefe, özel düşüncelere verilen bir isim değildir. Akla aykırı olsa da felsefi düşünce öncelikle ussal bir metoda, daha sonra da bu metotla üretilen düşüncelere dayanır. Metot doğru olduktan sonra düşüncelerin yanlış olması önemli değildir.

3. Gazâlî ile filozoflar arasında ihtilaf konusu olan 'hakk' kavramının kullanımında da durum aynıdır. Bu, Gazâlî'nin hakikatin peşinde koştuğunun ilanıdır. Hakikat, gerçek filozofun hedefi olmalıdır. Gazâlî, hakikatin bilgisi peşinde çekebileceği kadar zorluk çekmiştir. Bayrağı altında çalıştığı ve kitaplarında ilan ettiği sloganı şuydu: "Hakikat şahıslarla tanınmaz, hakikatı tanı, hakikat ehlini onunla tanırsın."

4. Gazâlî 'hak ehli' kavramıyla uzun araştırmalardan sonra tespit ettiği; düşüncelerini aklın ve nassın birlikte desteklediği özel bir fırkayı kastetmektedir. Bu prensibe dayanarak bu grubu hakka nisbet etmiştir. Bütün fırkalar hakikati tartışıp her biri kendini hakka nisbet ederken, Gazâlî hakikati özel bir fırkaya izafe etmek suretiyle başkalarının soyut bir iddiaya dayanmaktan öteye geçmeyen çabalarının dışında bir şey yapmıştır. Gazâlî bununla hür araştırmayı yol, bilgilendirici incelemeyi de metot olarak benimsemiş oluyor.

rin görüşlerini, doğruluğunu-yanlışlığını araştırmaksızın ve bu görüşlere sahip çıkmaksızın sadece nakletmekle yetineceğiz. Bu kitabı bitirdikten sonra sadece felsefecilerin görüşlerini ciddi bir şeklide eleştireceğimiz *Tehâfutu'l-Felâsifa (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserimize başlayacağız. Bu kitabın başlangıcı, mantık ilminin anlatılması ve sunulması olacaktır.

I. BÖLÜM

MANTIK

MANTIK İLMİNİN FAYDALARI VE BÖLÜMLERİ

Giriş: İlimler bir takım bölümlere ayrılsalar da temelde *tasavvur* ve *tasdik* olmak üzere iki bölümde toplanırlar.

a) **Tasavvur :** Cisim, ağaç, melek, cin ve benzeri terimlerden kastedilen anlamın algılanması şeklinde, tekil bir ifadenin delalet ettiği özlerin (zatlar) tahkik ve anlama yoluyla idrak edilmesidir.

b) **Tasdik:**

Evren sonradan olmadır (hâdis).

Allah'a itaate karşılık mükafatlandırma vardır.

Günaha karşılık cezalandırma vardır gibi yargıları bilmendir.

Her tasdik zorunlu olarak iki tasavvurdan sonra gelir. Tek başına *âlem* (evren) ve tek başına *hâdis* (sonradan olma) terimlerini anlamayan *âlem hâdistir* önermesini tasdik edemez. *Hâdis* teriminin anlamı bilinmiyor ise örneğin *mâdis* terimi gibi anlamsız bir terim ile değiştirilir ise; *âlem mâdistir* denildiğinde bu önermeyi ne tasdik edebilirsiniz ne de yanlışlayabilirsiniz. Anlaşılmayan şey nasıl yanlışlanabilir veya tasdik edilebilir? *âlem* terimi de örneğin *ğalem* terimi [gibi anlamsız bir terim] ile değiştirildiğinde durum aynıdır.

Tasavvur ve tasdikten her biri, bir çaba ve düşünmeye gerek kalmadan algılanan ve bir çaba ile algılanan olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bir çabaya ihtiyaç duyulmadan tasavvur edilen; *varlık*, *nesne* ve benzerleridir. Bir çaba ile idrak edilen tasavvurlar ise ruh, *melek*, *cin* ve özleri gizli olan nesnelerin hakikatlerinin bilinmesidir.

İki birden büyüktür,

Bir nesneye eşit olan nesneler birbirlerine de eşittir, gibi hükümler akılda *a priori* olarak bulunan tasdiklerdir. Buna duyulara ait bilgiler (hissiyât), makbûlât ve bir düşünme, bir çaba olmaksızın zihnin sahip

olduğu diğer bilgiler eklenebilir. Bunlar on üç bölüme ayrılmaktadır ve yeri geldikçe bunlar açıklanacaktır.

Evrenin sonradan yaratılmış olduğu, cesetlerin haşr olunacağı, günahların, ibadetlerin karşılığının verileceği ve benzeri yargıların tasdik edilmesi ise zihinsel bir çaba ile algılanan tasdiklerdir.

Tasavvuru bir çaba gerektiren şeylerin bilgisi, ancak tanımla elde edilebilir. Tasdik edilmesi bir çaba gerektiren nesnelerin bilgisi de ancak *delil* (hüccet) ile elde edilebilir. Bunlardan (tanım, hüccet) her birinin önceden biliniyor olması zaruridir. *İnsan* teriminin anlamı bilinmiyor ise; insan nedir? diye sorulduğunda; *insan, düşünen* bir hayvandır* diye cevap verilir. Bilinmeyen *insan* terimi hakkında bilgi elde etmek için önceden *hayvan* ve *düşünen* terimlerinin biliniyor olması gerekir.

Evren sonradan olmadır önermesini tasdik etmediğimiz zaman bize denilir ki;

Evren tasavvur edilendir (musavver)[5]

Her tasavvur edilen sonradan olmadır.

Öyleyse *Evren sonradan olmadır.*

Bu önerme *evren tasavvur edilendir, her tasavvur edilen sonradan olmadır* şeklinde kendisini önceleyen bir tasdik olmadıkça, evrenin sonradan olduğuna dair bilgisizliğimizi ortadan kaldırmaz. Bu durumda bilmediğimizin bilgisine ulaşabilmek için bu iki bilinenden yararlanacağız. Bununla; istenen her bilginin ancak kendisini önceleyen bir bilgi ile elde edilebildiği anlaşılmaktadır. Fakat bu sonsuza kadar zincirleme devam etmez. Bunun bir ilk bilgide son bulması gerekir. Bu bilgi, hiç bir tefekkür ve çaba olmadan aklın yapısında bulunan bilgidir. Yukarıda sunduğumuz bilgiler, mantık ilmine dair bir giriştir.

---

*Aristo mantığında kullanılan Logos terimi hem konuşmayı hem de düşünmeyi içermektedir. Arapça'da da *nutk* sözcüğü bu iki anlamı ifade etmektedir. Ne var ki, Türkçe'de bu iki anlamı birden ihtiva eden bir kavram bulunmadığından ve mantık daha çok düşünce ile ilgili olduğundan "düşünen" sözcüğünü seçtik.

5. Yani duyusal (hissî) bir sureti vardır.

MANTIK İLMİNİN FAYDALARI

Bilinmeyenin bilgisinin ancak bilinen ile elde edildiği sabittir. Her bilinenle her bilinmeyenin bilgisine ulaşılamadığı, aksine her bilinmeyenin kendisine uygun bir bilineninin olduğu, onu zihine getiren, zihinde hazırlayan özel bir yönteminin bulunduğu ve bu yöntemin bilinmeyeni keşfetmeye götürdüğü de açıktır.

Tasavvurları keşfetmeye götüren yol, *tanım had* veya *resm* olarak isimlendirilir. Tasdik edici bilgilere (el-ulumu't-tasdikiyye) ulaştıran yol da *hüccet* olarak isimlendirilir. *Kıyas, tümevarım (istikra), analoji (temsil)* ve benzeri yöntemler hüccetten sayılırlar. Tanım ve kıyastan her biri, *doğru olup kesin inanç ifade eden* ve *yanlış olup doğruya benzeyen* olmak üzere iki kısma ayrılırlar.

Mantık İlmi, doğru tanım ve kıyası,[6] yanlış kıyas ve tanımdan ayıran kanun olup, kesinlik ifade eden bilgileri, kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran bir bilimdir. Mantık ilmi, diğer bütün ilimlerin ölçüsü ve terazisi konumundadır. Terazide tartılmayan bir şeyin ağır olanı hafif olanından, kârı zararından ayırt edilemez.

Mantık ilminin faydası, bilgiyi bilgisizlikten ayırt etmektir, öyleyse bilginin faydası nedir?[7] *diye sorulursa;*

Denilir ki: Bütün faydalar ebedi mutluluk olan âhiret mutluluğuna oranla önemsizdir. Ahiret mutluluğu da nefsin mükemmelleşmesine bağlıdır. Nefsin mükemmelleşmesi iki yolla mümkün olmaktadır:

a) *Tezkiye:* Nefsin, ahlakın çirkinliklerinden temizlenmesi ve yerilen sıfatlardan arındırılmasıdır.

b) *Tahliye:* Bilgisizlik ve karıştırma içermeyen, hakka uygun gerçek bir inkişafla İlahi hakikatler bir düzen içerisinde kendisine açılıncaya kadar hakk'ın gerçek yüzünün nefse nakşedilmesidir.

---

6. Bu da gösteriyor ki mantığın -direkt- faydası, doğru tanımı yanlış tanımdan, doğru kıyası yanlış kıyastan ayırt etmektir. Bu ayırt etmenin -mantığın dolaylı- faydası ise kesin bilgiyi, hata barındıran bilgilerden veya kesin olmayan algılardan ayırt etmektir.

7. Bu soru, bilgisizlikten (cehalet) ayırt edilmiş bilgi ve mantığın faydasına dair bir sorudur; zira bilgisizlikten ayırt edilmiş bilginin faydası yok ise, mantığın da bir faydası yoktur.

Bunun örneği, güzel suretleri herhangi bir değiştirmeye uğratmadan ve bozmadan olduğu gibi mükemmel bir şekilde gösteren aynadır. Aynanın bunu başarması, aynanın pastan ve kirden temizlenmiş olmasına bağlıdır. Nefis de, bir aynadır, her ne kadar kötü ahlakı bırakmak suretiyle parlayıp temizlense de, varlığın bütün sureti ona işlenmiştir. Övülen ahlakla yerilen ahlakın arasını bilgi olmaksızın ayırt etmek mümkün değildir. Varlıkların bütün resimlerini bilgi olmadan nefiste toplamanın bir anlamı da yoktur. Mantık olmadan bilgi elde etmenin de başka bir yolu yoktur. Öyleyse mantığın faydası bilgiden yararlanmaktır. Bilginin faydası da ebedi mutluluğun elde edilmesidir. Mutluluğu elde etmenin nefsin kemaline; tezkiye ve arındırılmasına dayandığı doğru olduğuna göre, mantık zorunlu olarak büyük faydaları olan bir ilim dalı olmaktadır.

MANTIK İLMİNİN KISIMLARI VE TERTİBİ

Mantık ilminin amaçları zikredilince kısımları da ortaya çıkacaktır.

Mantık İlminin amacı, tanım ve kıyasın doğru olanının yanlış olanından ayırt edilmesidir. Bunların en önemlisi kıyastır. Kıyas birleşiktir (murekkeb). Çünkü ilerde açıklanacağı üzere kıyas en az iki öncülden kurulur. Her öncülde bir konu (mevzu) ve yüklem (mahmul) bulunur, her konuda lafız bulunur ve kuşkusuz her lafız bir manaya delalet eder.

Birleşik kıyası elde etmek isteyen kişi, ister varlık isterse de bilgi hakkında olsun ilk önce kıyası oluşturan tikelleri ve tikellerin cüzlerini öne almak zorundadır. Bir inşaat ustası önce tahta, çamur ve tuğlaya ihtiyaç duyar ve malzemesini hazırlar, daha sonra bina ile uğraşır. Aynı şekilde bilgi de bilinenin yolunu izler. Bilgi, maluma uygun bir misaldir. Birleşik kıyası elde etmek isteyen ilk önce birleşiği oluşturan tikellerin (müfredat) bilgisini elde etmelidir. Öyleyse öncelikle lafızları ve anlamlara delalet biçimlerini daha sonra da anlam ve kısımlarını, konu ve yüklemden oluşan birleşik önermeleri ve kısımlarını, iki önermeden meydana gelen kıyası anlatmamız gerekecektir. Kıyası da iki bölümde inceleyeceğiz:

1. Kıyasın Maddesi

2. Kıyasın Formu (suret)

Açıklamak istediğimiz mantık ilminin bir çok alt başlığı kapsadığı bu şekilde ortaya konulmuş oldu.

1-MANTIK İLMİNİN BÖLÜMLERİ

LAFIZLARIN DELÂLETİ

Beşli bir bölümleme ile amaç ortaya konulacaktır.

-I-

Bilmiş ol ki lafzın manaya delaleti üç yönden olmaktadır.

1. Mutabakat *(Kaplam) yönünden: Ev* teriminin evin tamamına delalet etmesi gibi.

2. *Tazammun (İçlem) yönünden: Ev* teriminin belirli duvarlara delalet etmesi. Nitekim *duvar* lafzı, mutabakat yönünden isimlendiği şeyin konusudur ve bu yolla ev'e delalet etmektedir. *Ev* lafzı da ev'e delalet etmektedir. Fakat delalet yönü itibariyle duvardan ayrılmaktadır

3. *İltizam Yönünden*: Çatı'nın duvara delalet etmesi, lafzın gerektirme yönünden manaya delaletine örnek verilebilir. İltizam, tazammun ve mutabakattan farklıdır, kesinlikle üçüncü bir isim icat etmez.

İlimlerde kullanılan ve kavramlarda kendisine dayanarak karar verilen, tazammun ve mutabakat metotlarıdır. İltizam metodu ise ilimlerde kullanılmaz. Çünkü gerektirenin de gerektireni vardır ve bu sınırsız nesneler çağrıştırır. Bu yüzden bu yolla (iltizam) anlaşmak mümkün değildir.

-II-

Lafız; *basit (müfred)* ve *birleşik (mürekkeb)* olmak üzere iki kısma ayrılır.

Basit lafız: Cüzleriyle anlamın cüzleri kastedilmez. *İnsan* kelimesi buna örnek verilebilir. *İn-* ve *-san*-la insan'ın anlamının cüzleri kaste-

dilmez. *"Zeyd'in kölesi"* ve *"Zeyd yürüyor"* ifadeleri ise böyle değildir. Zira cümlenin bir parçası olan *köle* lafzından bir anlam, *Zeyd* lafzından başka bir anlam kastedilmektedir. *Abdullah* bir unvandır fakat tekil bir isimdir. Çünkü bununla *Zeyd* lafzı ile kastettiğinizden fazlası kastedilmemektedir. Eğer bunu *sıfat* olarak kullanırsanız *abdullah* lafzı bu durumda birleşik bir terim olmuş olur. Bu anlamıyla Abdullah ismini alan herkes zorunlu olarak Allah'ın kuludur ve bu isim, kullananlar arasında ortak (müşterek) olmuş olur. Dolayısıyla birini tanıma amacına yönelik olarak kullanılan *Abdullah* terimi *basit (müfred)*; bir nitelik olarak kullanılan *abdullah* terimi ise, *birleşiktir*.

-III-

Lafız, *tekil (cüz'i)* ve *tümel (külli)* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

Tekil lafız: Mefhumunda ortaklık bulunmasını engelleyen lafızdır. *Zeyd, şu ağaç, şu at* terimlerinde olduğu gibi.

Tümel lazıf: Mefhumunda ortaklık olmasını engellemeyen lafızdır; at, ağaç, insan lafızlarında olduğu gibi. Dünyada bir at'tan başka hiç bir at bulunmasa da *at*[8] lafzı, tümel bir lafızdır, çünkü fiilî (bi'l-fiil) olarak bulunmasa da güç bakımından (bi'l-kuvve) ortaklığı mümkündür. *Bu at* dendiğinde ise, lafız tekil olmuş olur. Bundan dolayı *bu güneş* teriminin yerine *güneş* derseniz tümel bir lafız kullanmış olursunuz. Çünkü; güneşler takdir edilmiş olsaydı bu ismin altına girerlerdi.

-IV-

Lafız; *fiil, isim* ve *edat (harf)* olmak üzere üçe ayrılır. Mantıkçılar fiili, kelime olarak isimlendirirler. İsim ve fiil kendi başlarına tam bir anlam ifade etmeleri yönüyle edattan ayrılmaktadırlar. *Giren kimdir?* denildiğinde *Zeyd'dir* derseniz bu anlaşılır ve cevap tamamlanmış olur. Aynı şekilde; *ne yaptın?* diye sorulduğunda, *dövdüm* diye cevap verirseniz cevap tamamlanmıştır. *Zeyd neredesdir?* diye sorulursa ve siz: *fi (-de)* veya *alâ (üzerinde)* derseniz; *evdedir* veya *çatıdadır* demedikçe cevap tamamlanmış olmaz. Zira edatın anlamı kendisinde değil, başkasında

---

8. Bu ifadede bir dikkatsizlik görülmektedir. Zira at sözümüz değil, at'ın kendisi tümeldir.

ortaya çıkar. Fiil, anlam ve anlamın oluş anına delalet etmesi yönüyle isimden ayrılmaktadır, *dövdü* fiilinde olduğu gibi. Bu kelime, geçmişte meydana gelmiş *dövme* eylemine delalet etmektedir. *At* kelimesinde olduğu gibi isim, herhangi bir zamana delalet etmemektedir.

Dün, geçen yıl gibi terimler zamana delalet etmektedirler, öyleyse bunlar da fiildir, diye sorulursa;

Denilir ki: Fiil; bir manaya ve mananın oluş anına delalet eden terimdir. *Dün* terimi ise, mananın oluş anına değil, mananın kendisi olan zamana delalet etmektedir. Eğer *dün* terimi düne, *dün* de, anlamı olmayan bir zamana delalet etseydi, o zaman bu terime *fiildir*, denilebilirdi. Böyle olsaydı bu, fiilin tanımına uygun düştüğü gibi gerekli de olurdu.

-V-

Lafızlar anlamları bakımından *mutevatı*, *eş anlamlı (müterâdif)*, *ayrık (mutebâyin)*, *ortak (muşterek)* lafızlar olmak üzere dört gruba ayrılırlar.

Mutevati' Lafızlar: Hayvan terimi; zayıflık, kuvvetlilik; öncelik ve sonralıkta ayırım olmaksızın at, öküz ve insan için aynı anlama gelir ve hayvanlık bunların tümü için birdir. İnsan terimi de; Zeyd, Amr, Halit için aynı anlama gelir ve her birine aynı derecede delalet eder.

Eş anlamlı (Müteradif) lafızlar: Tek bir nesne için konulmuş farklı isimlerdir; *leys, esed* ikisi de *aslan*'a ; *hamr* ve *ıkar* da *içkiye* verilmiş isimlerdir.

Ayrık (Mutebâyin) lafızlar: At, öküz, gök gibi farklı varlıklara verilen farklı isimlerdir. Bu isimlerin her biri, isimlendiği şeye delalet eder.

Ortak (Muşterek) Lafızlar: Farklı varlıklara verilmiş tek bir isimdir. *Ayn* lafzının altın, güneş, terazi ve su gözesine delalet etmesi gibi.

Muttefik Lafızlar: Mutevati' lafızlar ile muşterek lafızlardan hangisine girdiği şüpheli olan terimlerdir; cevher ve ilinti için *varlık* teriminin isim olarak kullanılması gibi. Varlık kelimesi, *ayn* terimi gibi değildir. Çünkü *ayn* teriminin kullanıldığı nesneler arasında bir ortaklık yoktur. Varlık, cevher için olduğu kadar, ilinti (araz) için de vardır. Muttefik terim, mutevatı' terim gibi de değildir. Çünkü insan ve at için hayvanlık farklı yönlerden değil, tek bir yönde vardır. Oysa

ilk önce cevherin varlığı sabit olur sonra cevher vasıtasıyla ilintinin varlığı sabit olur. Dolayısıyla cevher ve ilinti öncelik ve sonralık bakımından sabittirler. Tereddütlü oluşu dolayısıyla böyle varlıklara *muşekkek* de denilmiştir.

Biz terim çeşitlerinin bu kadarıyla yetinelim.

II-TÜMEL KAVRAMLAR

İLİŞKİLERİNİN FARKLILIĞI VE KISIMLARI

Bu insan, canlıdır ve beyazdır dediğimizde beyazlığın ve canlılığın insana nisbetinin farklı olduğunu kavrarız.

Nesnelere (mevzuât) nisbeti, canlılık olan varlıklar, *özsel* (zatî); nisbeti beyazlık'a benzeyenler ise *ilintisel* (arazî) diye isimlendirilirler. Altındaki tekile (cüz'î) nisbet edilen her tümel mana ya *özsel* veya *ilintisel* olur. Oysa şu üç husus kendisinde toplanmadıkça mana, *özsel* olamaz:

1. Özsel'i ve özselin ait olduğu şeyi anlarken, özselin kendisi için var olduğu şeyi anlamadan, özselin içinde yer aldığı şeyi (mevzu) aklına getirmen veya anlaman mümkün değildir. Özsel olmadan da konuyu anlaman mümkün değildir. İnsanı ve hayvanı anlarken, hayvanı anlamadan insanı, aynı şekilde sayıyı (aded) ve dört sayısını anlarken; sayıyı anlamadan dört sayısını anlaman ve zihnindekilere katman imkansızdır.

Hayvanı ve sayıyı *varlık* ve *beyaz* lafızları ile değiştirdiğinde dört'ü, dört'ün var ve beyaz olup olmadığını zihninize getirmeksizin anlamanız mümkündür. Evrende dört sayısı var mıdır, yok mudur? diye şüphe edilse yine de zihninizde dört sayısı zedelenmez. Aynı şekilde insanın mahiyetini yani, insanın beyaz olup olmadığını veya var olup olmadığını anlamaya ihtiyaç duymadan zihninle kavrayabilirsiniz. Fakat hayvan olduğunu anlamadan insanı anlamanız, mümkün değildir. Zihniniz, bu örneği anlamada size yardım etmiyorsa -çünkü siz var olan bir insansınız- bunu timsah veya dilediğiniz başka bir hayvanla değiştirin. Böylece varlığın, bütün mahiyetler için ilintisel olduğu ortaya çıkacaktır.

İnsan için canlılık özseldir . Siyah için *renk*, beş için *sayı* da böyledir

2. İster zihinde ister dış dünyada olsun, tümelin altındaki tekilin var olması için önce tümelin kendisi var olmalıdır. İnsan veya at'ın olması için önce hayvanlığın var olması gerektiğini biliyorsunuz. Aynı şekilde önce *sayı* bulunmalıdır ki, sonradan dört, beş gibi sayılar var olsun.

İnsan olmak için, önce gülen olmak gerekir demeniz mümkün değildir. Aksine *gülen olmak için, önce insan olmak gerekir* denilebilir.

İnsanın gülen olması, yapısıyla ilgili bir durumdur ve insanın ilintisel bir niteliğidir. Bu nitelik insanın var oluşuna tabidir, ayrılmayan lazım olması dolayısıyla insan için hayvanlıkla aynı düzeydedir. Fakat ikisi arasındaki fark, algılanabilir. Çünkü insanın insan olabilmesi için ilk önce ruhun bedenle birleşmesi gerekir. Ancak *insan olmak* için önce *gülen olmak* gerekir, denilemez. Aksine, gülen olabilmek için önce insan olmak gerekir, denilebilir. Biz bu öncelik (evleviyyet) ile - her ne kadar zamansal bir süreç var ise de- zamansal bir sıralamayı değil, zihinsel bir sıralamayı kastediyoruz.

3. Özsel olanın bir nedene bağlı olması mümkün değildir. İnsanı canlı, siyahı renk, dört'ü sayı kılan nedir, diye sorulması mümkün değildir. İnsan özü gereği hayvandır. Her hangi biri, insanı hayvan kılmış değildir. Çünkü biri onu hayvan kılmış olsaydı zihinde insan kılıp, gülen kılmaması mümkün olduğu gibi, hayvan[9] kılmadan insan kılması da mümkün olurdu.

İlintisel (arazî) olan ise bir nedene bağlıdır. Çünkü, *insanı var kılan kimdir* diye sorulabilir ve bu soru doğrudur. Fakat *insanı hayvan kılan*

---

9. *Canlı* (Hayvan) ve *düşünenden* (natık) meydana gelen bir insanın, aynı zamanda canlı olmayandan meydana gelmesinin imkansızlığı ortadadır. Zira bu durumda canlı ve düşünenden meydana geldiğinden dolayı insan için canlılık tespit edilirken öte yandan canlı olmayandan meydana geldiği için de insandan canlılık nefyedilmektedir. Bu durum iki çelişiğin bir araya getirilmesini gerektirmektedir, bunun imkansızlığı ise apaçıktır. Acaba, filozofların; mahiyet meçhuldur, sözlerinin anlamı bu mudur? Kastedilen bu ise, bu konuda akıl sahibi hiç kimse onlara itiraz etmez. Zira iki çelişiğin bir araya toplanmayacağı hususu bedihiyattandır. Fakat mahiyetlerin kılınmış (mac'ul) olduğu hususu ihtilaflı bir konudur. Bu konu için kelam ve felsefe kitaplarının ilgili bölümlerine bakılabilir.

nedir diye sorulması doğru değildir. Çünkü, İnsanı hayvan kılan nedir sorusu, insanı insan kılan nedir? sorusu gibidir. Ve bu soruya; insan özü gereği insandır ve özü gereği hayvandır, denilebilir. Çünkü insan'ın anlamı, *düşünen hayvan*dır (hayvan-ı natık). *Düşünen hayvanı, düşünen hayvan kılan nedir* sorusu ile, *insanı hayvan kılan nedir?* sorusu arasında fark yoktur, fakat iki sorudan birinde, iki özden biriyle yetinilmiştir.

Özetle: Yüklem, konudan farklı olmadığı ve bütünüyle ondan çıkmadığı sürece, kendisi için bir nedenin aranması mümkün değildir. Mümkün niçin mümkündür? Zorunlu niçin zorunludur gibi sorular sorulamaz, fakat mümkün niçin mevcuttur? sorusu sorulabilir.

İLİNTİSEL'İN (ARAZÎ) BÖLÜMLERİ

İlintisel bölümlere ayrılır :

Ayrılmayan ilintisel nitelik (Lazım-ı la yufârık): Kesinlikle ayrılmayan ilintisel nitelik; insanın gülen, dört sayısının çift, üçgenin iki kenarının açılarının eşit olması bu tür bir ilintidir. Bu özellik üçgenden kesinlikle ayrılmaz. Söz konusu nitelikler özsel değil, ayrılmayan ilintisel niteliklerdir.

Ayrılan ilintisel nitelik (lazım-ı yufarik); çocukluk ve gençlik gibi yavaş ayrılan nitelikler ve korkudan sararma, utançtan kızarma gibi hızlı ayrılan ilintisel nitelikler olmak üzere iki kısma ayrılırlar.

Ayrılmayan İlinti: Zenci için siyahlık gibi dış dünyada değil, zihinde ayrılan ve dört'ün çift olması, noktanın yer tutması gibi zihinde de ayrılması düşünülemeyen olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İlinti bazen dış dünyada değil,[10] zihinde özden ayrılır; üçgenin iki kenarının açılarının eşit olması gibi. Çünkü bazen üçgenin bu özelliğini anlama-

---

10. Öyle görünüyor ki bu ifade *zencinin siyah olması gibi dış dünyada değil de zihinde varlıktan ayrılan has ilinti* ifadesinin tekrarıdır. Fakat, ikisi arasında fark vardır, diyenler de vardır; zenci örneğinde olduğu gibi dış dünyada değil de zihinde nesneden ayrılan has ilintinin dış dünyada da nesneden ayrılması mümkündür ve bu konuda herhangi bir imkansızlıkla karşılaşılmaz. Nitekim siyah olan zenciyi beyaza boyayarak dönüştürebilirsiniz. Fakat üçgen örneğinde olduğu gibi, kimi ilintiler zihinde nesneden ayrıldığı halde, dış dünyada nesneden ayrılamazlar. Örneğin üçgenin açılarının iki dik kenardan başka bir şeyle meydana gelmesi imkansızdır.

yan da, üçgeni anlar. Çift olma düşüncesi kendisiyle birlikte olmadan dördün anlaşılması mümkün değildir. Bu tür nitelikler özsel olana yakın ve ona karışmış olduklarından hepsinin itibar görmesi için bu üç anlamın tümünü bir araya toplamak durumundayız. Bunların bir araya getirilmesiyle nesnenin özsel olduğu anlaşılır. Bu üç özellikten birine dayanarak nesnenin özsel olduğuna karar verilemez.

İlinti iki kısma ayrılır: İnsanın *gülen* olması gibi konusu özel olan ilinti. Buna *has ilinti* denir. İnsan için *yiyen* denilmesi gibi, konusu başkalarını içine alacak şekilde genel olan ilinti. Buna da *mutlak ilinti, genel (âm) ilinti* denir.

ÖZSEL'E (ZÂTÎ) DAİR AYIRIMLAR

-I-

Özsel, umum ve husus bakımından kısımlara ayrılır:

Kendisinden daha genel bir şey olmayan özsel, *cins* diye isimlendirilir. Altında daha özeli olmayan özsel, *tür* diye isimlendirilir. Üstündekine nisbetle *tür*, altındakine nisbetle *cins* diye isimlendirilen özsel ise *mutavassıt* olarak isimlendirilir. Altında tür olmayan özsel, *türlerin türü (nevu'l -enva')*, üstünde başka cins olmayan özsel ise, *cinslerin cinsi (cinsu'l-ecnâs)* diye isimlendirilir.

Üstünde başka cins bulunmayan *üstün cinsler (el- ecnasu'l- âliyye)* on tanedir. Biri cevher'dir, dokuzu ilintidir. Cevher; *cinslerin cinsi*dir. Çünkü varlıktan daha genel bir şey yoktur. Varlık ise özsel olmayıp, ilintiseldir. Cins, en genel özseldir. Cins, cisim olan ve cisim olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Cisim de gelişen/büyüyen (nâmî) ve gelişmeyen olmak üzere ikiye ayrılır. Gelişen de hayvanlar ve bitkiler olmak üzere iki kısma ayrılır. Hayvan da insan ve diğerleri olmak üzere iki kısma ayrılır.

Cevher, cinslerin cinsidir. İnsan, türlerin türü'dür. Bu ikisinin arasındaki hayvanlar ve bitkiler bunlarla ilişkileri bakımından *cins* ve *tür* diye isimlendirilirler. İnsana ancak türlerin türü denilebilir. Zira insan çocuk-ihtiyar, uzun-kısa, alim-cahil gibi ilintisel anlamlara ayrılabilir. Bunlar özsel olmayıp, ilintisel olan şeylerdir.

İnsan, özü itibariyle at'tan farklıdır. Siyahlık da özü itibariyle beyazlıktan farklıdır. Bu siyah şu siyahtan özü ve yapısı itibariyle farklı değildir. Fakat bu siyah mürekkepte ve şu siyah da kargada bulunmaktadır. Siyahlığın kargaya nisbet edilmesi, karga için ilintisel bir durumdur. Zeyd, insanlık ve özsel durumu itibariyle Amr'dan farklı değildir; başka birinin oğlu olması, başka bir yerden olması veya başka bir renkte olması itibariyle Amr'dan farklı olabilir. Bazen de ahlak ve meslekleri insanları birbirinden farklı kılar. Bütün bunlar daha önce ilintisel olanın tanımında zikredildiği gibi insan için var olan ilintisel hususlardır.

-II-

Özsel başka bir açıdan da bölümlere ayrılır: Zat'ın mahiyetini kastetmesi şartıyla; *o nedir?* ve *o hangi şeydir?* sorularının cevabında söylenenler bakımından özsel iki kısma ayrılır. Birinci soru açısından özsel, *cins* veya *tür* diye isimlendirilir. İkinci soru açısından da; *ayırım (fasl)* olarak isimlendirilir

Birinci örnek: At, öküz ve insanın her birine işaret ettikten sonra *o nedir?* diye soranın sorusunun cevabında söylenen *o hayvandır* ifadesidir. Aynı şekilde Zeyd, Amr ve Halit'e işaret ettikten sonra *Onlar nedir?* diye sorana; cevap olarak söylenen *onlar insandır* sözüdür.

İkinci Örnek: İnsan'a işaret ettikten sonra *o nedir?* diye sorana: *o hayvandır* demenizdir. Bu durumda soru bitmez. Çünkü hayvan, insandan başkasını da kapsar. Öyleyse insanı diğer hayvanlardan ayırmaya ihtiyaç vardır. O *hangi hayvandır?* diye sorulduğunda cevabı, *düşünen hayvandır* olacaktır. Burada *düşünen* ifadesi, *o hangi şeydir?* sorusunun cevabında verilen özsel bir ayırım olmaktadır. *Hayvan* ve *düşünen ifadeleri*, insanın tanımını verirler. Çünkü tanımı (Had); nesnenin mahiyetinin künhünü, soranın nefsinde tasavvur ettirmekten ibarettir. "Düşünen" terimini *uzun boylu, geniş omuzlu, güler yaratılışlı hayvan* gibi, insanı diğer hayvanlardan ayıran bir ilinti ile değiştirirseniz bu, insanı diğer hayvanlardan ayırt eder ve ayırır. Fakat bu, *resm* olarak isimlendirilir, faydası da yalnızca temyizdir. Tanımla nesnenin özünün hakikati öğrenilmek istenir. *Özsel ayırımlar* zikredilmeden tanım elde edilemez. Temyiz de özsel ayırımlara bağlı olarak elde edilir. Temyiz,

bazen tek bir ayırımla elde edilir, bazen de bir kaç ayırım zikredilmeden hakikat tasavvur edilemez. Nice nesneler vardır ki birden fazla ayırımı vardır. [Böyle bir nesneyi] talep edenin bu ayırımları zihnine getirerek nesnenin mahiyetini düşünmesi gerekir.

Hayvan'ın tanımında ; *hayvan cisimdir, nefs sahibidir, hissedendir,* derseniz. Öze ilişkin bütün ayırt edici özelliklerini getirmiş olursunuz. Fakat özsel ayırımların tamamlanması için buna *irade ile hareket edendir* sözünün ilave edilmesi gerekir. Özsel ayırımlara bunun eklenmesiyle nesnenin hakikatinin tasavvuru tamamlanmış olur. Tanımdan bahsedildiğinde yanlışa düşülen konulara dikkat etmemiz gerekir. O da yakın cins ile diğer bütün özsel ayırımları bir sıra[11] içerisinde bir araya topladıktan sonra, nesneyi kendisinden daha açık olmayan bir şeyle tanımlamaya kalkışmaktır. Bu nesnenin bizatihi kendisi ile veya kendisi kadar kapalı ya da kendisinden daha kapalı veyahut ancak kendisiyle bilinen bir şeyle tarif edilmesi şeklinde olmaktadır.

Birinci örnek: *Zamanın* tanımındaki şu ifadeler buna örnek teşkil eder; *zaman, hareket süresidir*; *çünkü zaman, hareket müddetidir*. Kime zaman anlaşılmaz geliyorsa, aslında ona hareket süresi anlaşılmaz gelmiştir, sürenin anlamı da, *o nedir?* sorusudur.

İkinci örnek: *Beyazın* tanımında: *beyaz, siyaha zıt olandır* demenizdir. Bu durumda nesne zıttıyla tarif edilmiş olur. Oysa nesne müphem kaldıkça zıttı da müphem kalacaktır. Zira zıttı kapalılıkta kendisi gibidir. Öyleyse beyazın siyah ile tarif edilmesi, siyah'ın beyaz ile tarif edilmesinden evla değildir.

Üçüncü örnek: Kimi insanların *ateşin* tanımında *ateş, nefse benzeyen bir unsurdur* sözleridir. Nefsin, ateşten daha kapalı olduğu bilindiği halde, nefis ateşle nasıl tanımlanmaktadır?

Dördüncü örnek: Nesnenin ancak kendisi ile bilinen bir şeyle tanımlanmasıdır. Güneşin *gündüzleri ortaya çıkan, ışık veren bir gezegendir,* şeklinde tanımlanmasıdır. Gündüz, güneşin tanımında kullanılmıştır.

---

11. "Yakın cins ile bütün özsel ayırımları bir düzen içerisinde bir araya getirdikten sonra" ifadesinin anlamı şudur. Burada yanlışa düşülen hususların bir kısmı, ayırımların tertibine, cinsin yakınlığı ve uzaklığına bağlı iken bir kısmı da başka şeylere bağlıdır. Burada tanıma arız olan yanlışlar ise ne ayırımların tertibine ne de yakınlık ve uzaklık şeklindeki cinsin mekanına bağlıdır. Dolayısıyla ikinci tür yanlışlarla ilgilidir.

Oysa gündüz, güneş bilinmeden bilinemez. Gündüz, güneşin yeryüzünde kaldığı süredir, şeklinde tanımlanması belki doğru olabilir.

Bunlar tanımda sakınılması gereken önemli hususlardır.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı gibi özsel; *cins*, *tür* ve *ayırım* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. İlinti ise; *özel ilinti* ve *genel ilinti*, şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.

Tümellerin beş kısma ayrıldığı da böylece sabit oldu. Bunlar; cins, tür, ayırım, genel ilintidir ve özel ilinti, beş tümel diye isimlendirilir.

III-TEKİL ANLAMLARIN BİRLEŞİMİ VE ÖNERMELERİN KISIMLARI

Tekil anlamlar (el- meâni'l- müfrede) birleştiğinde bölümler ortaya çıkar. Biz bu bölümlerden sadece biri üzerinde duracağız ki, o da haberdir. Haber, *önerme* ve *kesin söz* olarak isimlendirilir. Haber, *kendisiyle doğrudur veya yanlıştır* sonucuna varılan yargıdır.

Evren sonradan olmadır diyene ; doğru söyledin, *insan taştır* diyene; yanlış söyledin, *güneş doğmuşsa yıldızlar gizlenmiştir* diyene; doğru söyledin, *güneş doğmuşsa yıldızlar görünür* diyene yanlış söyledin *evren ya sonradan olmadır ya öncesizdir* diyene, doğru söyledin, *Zeyd ya Iraktadır ya Hicazdadır* diyene, yanlış[12] söyledin denilmesi mümkündür, çünkü Zeyd bazen Şam'da bulunur.

İşte önermelerin kısımları bunlardır.

Fakat *bana bir konu öğret*, veya *Mekke'ye gitmeye bana eşlik eder misin?* diyene, ne doğru söyledin ne de yanlış söyledin, denilebilir. Önermenin anlamı budur ve onu bölümler halinde açıklayacağız.

---

12. O şahsın bazen Şam'da olmasına dayanarak, "yanlış söyledin", demek sağlıklı bir şey değildir. Çünkü salt bu ihtimal yargının yanlış olduğu kararına varmamız için yeterli değildir.

ÖNERME ÇEŞİTLERİ

-A-
Yüklem Ve Şart Esasına Göre Önerme

Önerme, *yüklemli* (hamlî) *önerme*; (evren sonradan olmadır); *bitişik şartlı önerme*; (eğer güneş doğmuşsa, gündüz vardır), *ayrık şartlı önerme*; (evren ya sonralıdır ya öncesizdir) şeklinde kısımlara ayrılmaktadır.

1.Yüklemli Önerme: İki cüzden meydana gelir. Cüzlerden biri *konu* diye isimlendirilir. Konu, kendisinden haber verilen şeydir. *evren, sonradan olmadır* cümlesindeki *evren* terimi, konudur. Yüklemli önermeyi meydana getiren ikinci cüz ise, *yüklem* diye isimlendirilir. **Yüklem, haberdir.** ***Evren sonradan olmadır*** **cümlesindeki** ***sonradan olmadır*** terimi, yüklemdir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, konu ve yüklemden her biri, bazen tekil bir terimden, bazen de birleşik terimlerden meydana gelirler. Fakat birleşik terimlere, tek bir terimin delalet etmesi de mümkündür; *düşünen hayvan ayaklarının yer değiştirmesiyle, yer değiştirir,* cümlesinde olduğu gibi. Bu cümlede *düşünen hayvan* ifadesi, konudur ve tekil olan *insan* teriminin yerini tutmaktadır, *ayaklarının intikal etmesiyle intikal edendir* ifadesi de, yüklemdir ve *yürüyendir* ifadesinin yerini tutmaktadır.

2. Bitişik Şartlı Önerme: Bitişik şartlı önerme de iki cüzden oluşur, fakat cüzlerden her biri, birden fazla önermeyi içerir.

1. *Eğer güneş doğarsa* ifadesi, *mukaddem* olarak isimlendirilir. Şart **edatı olan** ***eğer. (-in)*** **kaldırılırsa geriye,** ***güneş doğar*** **ifadesi kalır.** Bu cümle tek başına bir önermedir. Şart edatı, bu önermeyi onaylanabilecek veya yanlışlanabilecek bir önerme olmaktan çıkarmıştır.

2. *Hemen yıldızlar gizlenir* ifadesi, *tâli* olarak isimlendirilir. Cevap **harfi olan** "*fa*" kaldırılırsa **geriye,** *yıldızlar gizlenir* ifadesi kalır. Bu da bir önermedir.

Şartlı önerme ile yüklemli önerme arasındaki fark, iki yöndedir;

a. Bitişik şartlı önerme iki cüz'den meydana gelmiştir ve yüklemli önermenin aksine cüzlerinin her birini, tekil bir terim ile ifade etmek **mümkün değildir.**

b. Mevzudan yüklemi sormak mümkündür. Örneğin; *insan, hayvandır* denildiğinde, *İnsan hayvan mıdır?* diye sorulabilir.

Mukaddem, *tâli* olamaz. Fakat *tâli*, bazen mukaddemden başka bir şey olabilir, ancak bu durumda bile, ona bitişik ve onun var olması için varlığında tâli ve lazım olarak bulunur.*

Bitişik şartlı önerme ile *ayrık şartlı önerme* de iki yönden birbirinden farklılık arz ederler:

a. Ayrık şartlı önerme iki cüzden meydana gelir, bunlardan her biri şart edatı kaldırıldığında birer önermedir, cüzleri arasında -anlatım yönü hariç- bir sıralama da yoktur. *Evren ya sonralıdır ya öncesizdir* derseniz, sonra da bunları *evren ya öncesizdir ya sonralıdır* şeklinde döndürürseniz anlam değişmez. Fakat bitişik şartlı önermede tâli, mukaddem kılınırsa, anlam değişir ve bunlardan biri onaylanırken diğeri onaylanmayabilir.[13]

b. Mukaddeme bitişmesi, bir nitelik olarak bulunması ve ona ters düşmemesi anlamında tâlî, mukaddeme uyar. Ayrık şartlı önermede ise, cüzlerinden her biri, diğerine terstir ve ayrıktır. Çünkü birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirmektedir.

-B-
Yüklemlerine Göre Önermeler

Önermeler yüklemlerine göre; *Olumlu* ve *olumsuz* önermeler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

Olumlu Önerme; *evren sonradan olmadır*

---

* Gazâlî, önerme çeşitlerini sayarken 'Ayrık şartlı önermeye de yer verir. Ancak burada Ayrık şartlı önermeyi izah etmesi gerektiği halde, doğrudan doğruya Bitişik şartlı önerme ile Ayrık şartlı önermenin farkının izahına girer. Bu da metinde bir atlamanın olduğu zannını doğurmaktadır. Ancak hem Süleyman Dünya hem de Muhyiddin Sabri'nin baskısında buna değinilmemiştir.

13. Yani bitişik şartlı önermeyi döndürerek; mukademi tâli, tâli'yi mukaddem kıldığımızda iki önerme elde etmiş oluruz:

1. Önermenin döndürülmemiş asıl durumu; *güneş doğmuş ise, yıldızlar gizlenmiştir.*
2. Önermenin döndürülmüş durumu: *Yıldızlar gizlenmiş ise, güneş doğmuştur.*

Yani ikisinden biri -asıl veya onun döndürülmüş hali- doğrulanırken diğeri yanlışlanmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz örnekte bu açıkça görülmektedir. Burada temel önerme doğru, onun döndürülmüş şekli ise yanlıştır.

Olumsuz Önerme; *evren sonradan olma değildir*

Cümledeki *değildir*, olumsuzluk edatıdır.

Bitişik şartlı önermede olumsuzluk, bitişikliğin [yani, mukaddem ile tâli arasındaki bitişikliğin] kaldırılmasıdır. *Eğer güneş doğmuş ise gece mevcut değildir* örneğinde olduğu gibi. Ayrık şartlı önermede ise, olumsuzluk, ayrılığın [mukaddem ile tâli arasındaki ayrılığın] kaldırılmasıdır

Örneğin; *eşek ya erkektir ya da siyahtır değildir* önermesi, olumsuz ayrık şartlı önermedir. Fakat *eşek ya erkektir ya dişidir* önermesi, olumlu ayrık şartlı önermedir. *Evren ya kâdîmdir ya cisimdir değildir* önermesi, olumsuz ayrık şartlı önermedir, fakat, *evren ya kâdîmdir ya hâdistir* önermesi, olumlu ayrık şartlı önermedir. Bazen mukaddem de olumsuz olur tâli de, fakat onlardan meydana gelen şartlı önerme ise olumlu olabilir; *eğer güneş doğmamışsa gündüz mevcut değildir* bu olumlu bir önermedir. Çünkü gündüz olmamasının gerekliliği, güneşin doğmamış olmasına bağlanmıştır. Bu önermede bu, olumluluk anlamındadır. İşte burada bir tökezleme mevcuttur. Bu şekilde bazen yüklemli önermelerde de yanlışlar yapılmaktadır.

Farsça'da *Zeyd nâ bîna est (Zeyd gören değildir)* ifadesinin, olumsuz olduğu zannedilir. Oysa bu önerme olumludur, çünkü anlamı; *Zeyd kördür* demektir. Arapça'da bu; *Zeyd ğayru basîrin (Zeyd gören değildir)* şeklinde söylenebilir. Bu, olumlu bir önermedir *gören değildir; kör*den ibarettir. Bu bütünüyle yüklemdir. Bunun bu şekilde sabit kılınması da nefyedilmesi de mümkündür. *Zeyd, görmeyen değildir* denilebilir, bu durumda *gören değildir* nitelemesi Zeyd'ten kaldırılmaktadır. İşte bu önermeye *ma'dule* ismi verilir. Yani; gerçekte bu önerme olumludur, fakat olumsuz bir siga ile yer değiştirmiştir.

İspatı şudur; var olmayan şey, olumsuz kılınabilir. Nitekim; *Allah'a ortak koşan görmeyendir* denilebilir. Çünkü burada imkansız olan *göz* değildir. Fakat *Allah'a ortak koşan kördür*, denilmediği gibi *Allah'a ortak koşan gören değildir* de denilemez.

Farsça'da bu daha açıktır.

-C-
Konularına Göre Önermeler

Önermeler konularına göre ikiye ayrılırlar :

1. *Tekil (şahsî) Önerme;* Zeyd âlimdir gibi.

2. *Tekil Olmayan (gayri şahsî) Önerme;* Tekil olmayan önerme; *belirsiz* ve *nicelik bildiren* olmak üzere ikiye ayrılır.

Belirsiz (muhmele) Önerme: Konunun bütün fertlerine veya bir kısmına hükmün yüklendiğini açıklayan bir nicelik içermeyen önermedir

Örneğin; *insan hüsrandadır* ifadesinde, insanların bir kısmını kastediyor olmanız mümkündür.

Nicelik Bildiren (mahsure) Önerme: İçinde yukarıda geçen hüküm zikredilen önermelerdir. Bu tür önermeler dörttür.

a. *Tümel olumlu* : Bütün insanlar hayvandır.

b. *Tikel olumlu* : Bazı insanlar kâtiptir.

c. *Tümel olumsuz* : Hiçbir insan taş değildir.

d. *Tikel olumsuz* : Bütün insanlar kâtip değildir.

Veya: *Bazı insanlar katip değildir.*

Bu sınıflandırmaya göre önermeler sekiz olmaktadır.

1. Tekil olumsuz
2. Tekil olumlu
3. Belirsiz olumsuz
4. Belirsiz olumlu

Bu dört önerme bilimlerde kullanılmaz.

Belirli tekil önerme (eş-şahsiyyu'l-muayyen): Bilimlerde belirli tekil önermenin hükmü istenmez. Zira Zeyd'in değil, insanın hükmü talep edilir.

Belirsiz Önerme (muhmele): Belirsiz önerme tikelin gücüne sahiptir. Çünkü belirsiz önerme; zorunlu olarak cüz hakkında verilmiş bir karardır. Genelin hükmüne sahip olması ise şüphelidir, tereddüde yol açtığından matematikte (talimat) belirsiz önermeden uzak durulmalıdır.

Geriye dört; nicelik bildiren önerme kalmaktadır :

5. Tümel olumlu

6. Tikel olumlu

7. Tümel olumsuz

8. Tikel olumsuz

* * *

Bitişik şartlı önerme; tümel ve *tikel* önermeler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Tümel bitişik şartlı önerme ; *her ne zaman güneş doğarsa gündüz mevcuttur.*

Tikel bitişik şartlı önerme ; *bazen güneş doğar ve bulut bulunur.*

Ayrık şartlı önerme: İkiye ayrılır.

1. Tümel ayrık şartlı önerme; *her cisim ya hareket halindedir ya durgundur.*

2. Tikel ayrık şartlı önerme; *insan ya gemide olur ya da boğulur.**

Bu bölünme ve değişim bazı durumlarda yani karada değil de, denizde olduğu zaman insan için sabittir.

Bitişik ve Ayrık şartlı önermelerin tümel ve tikel olumsuzlarının örneklerini getirmek ise, size düşer.

-D-

Yüklemin Konuyla İlişkisi Bakımından Önermeler (Önermelerin Modalitesi: Modalitesi Açısından Önermeler)

Yüklemin, konu ile ilişkisi bakımından önermeler üç'e ayrılırlar;

1. Mümkün;

İnsan yazandır.

İnsan yazan değildir.

2. İmkansız;

İnsan taştır.

İnsan taş değildir.

3. Zorunlu;

İnsan hayvandır,

İnsan hayvan değildir.

Yazma eyleminin insanla ilişkisi imkan ilişkisidir. İfadedeki olumluluk ve olumsuzluk farkına itibar edilmez. Çünkü, olumlu,

---

* Bu örnek Muhyiddin Sabri'nin baskısında yer alır Tercümeye esas aldığımız Süleyman Dunya'nın baskısında ise bir hatanın olduğu gözlenmektedir.

olumlulukla yüklendiği gibi olumsuz da olumsuzlukla yüklenmiştir. Taşın insana nisbeti, imkansızlık hayvanlık'ın insana nisbeti ise zorunluluktur.

* * *

Mümkün iki anlamı içeren müşterek bir terimdir; bazen mümkün terimi ile imkansız olmayan her şey kast edilir, buna zorunlu da girmektedir. Bu durumda varlıklar; *mümkün* ve *mümteni'* olmak üzere iki kısma ayrılmış olurlar. Bazen de mümkün terimi ile, varlığı mümkün olduğu gibi yokluğu da mümkün olan nesneler kastedilir. Bu, özel bir kullanımdır ve bu durumda varlıklar; *mümkün*, *zorunlu* ve *imkansız* olmak üzere üç'e ayrılırlar. Bu anlamda zorunlu, mümkün teriminin kapsamına girmez. Birinci anlamda ise zorunlu, mümkünün kapsamına girer.

Birinci anlamda mümkünün, yokluğunun (ademiyet) mümkün olması gerekmez. Bilakis zorunlu varlık gibi, yokluğu imkansız da olabilir. Mümkün bu anlamda yalnızca mümteni' olmayandan ibarettir.

-E-
Önermelerin Birbirini Nakzetmesi

Her önermenin olumluluk ve olumsuzlukta görünürde kendisine muhalefet eden bir çelişiği (nakizi) vardır. Bunları onaylama ve onaylamama bölerse, *'mutenakızayn'* diye isimlendirilirler ve biri diğerinin çelişiğidir, denilir. Bununla, birinci önerme doğrulandığında ikinci önermenin yanlışlanmasını, birinci önerme yanlışlandığında ise, ikincisinin doğru olmasını kastediyoruz.

Bu karşılıklı tenakuz bazı şartlarla gerçekleşir:

1. İki önerme, isimde bir oldukları gibi konuda da gerçekten bir olmalıdırlar, aksi takdirde birbirleri ile çelişik olmazlar.

Kuzu (hamal/ kuzu) kesilir ve kızartılır.

Kuzu (hamal/kuzu barınağı) kesilmez ve kızartılmaz, derseniz ve bunlardan biriyle kuzu barınağını, diğeriyle de bilinen hayvanı kastediyorsanız, iki önerme birbirinin çelişiği olmaz.

2. İki önermenin yüklemlerinin bir olması gerekir, aksi takdirde birbirlerini nakzetmezler:

Zorlanan muhtardır, yani engelleme gücüne sahiptir.

Zorlanan, muhtar değildir, yani kendi isteği ile baş başa bırakılmış değildir.

Konu'da *hamel* ismi önermelerin birbirlerini nakzetmelerini engellediği gibi, (yüklem olan) *muhtar* ismi de müşterek bir terim olduğundan, önermelerin birbirleri ile çelişik olmalarını engellemektedir.

3. Tümellik ve tikellikte farklı olmamalıdırlar.

Falancanın gözü siyahtır derseniz ve bununla sadece göz bebeğini (hıdka) kastediyorsanız, *Onun gözü siyah değildir* derseniz, bununla da bütün gözün siyah olmadığını kastediyorsanız, bu önerme, önceki önermeyi nakzetmez.

4. İki önerme eylem ve güç halinde bulunma bakımlarından, birbirinden farklı olmamalıdırlar;

Testide şarap sarhoş edicidir. Bununla potansiyel olarak sarhoş ediciliğini kastediyorsanız, *testideki şarap sarhoş edici değildir.* Bununla da fiilî olarak sarhoş ediciliğini kastediyorsanız, yukarıdaki önerme bu ikincisini nakzetmez.

5. Tamlama cümlelerinde, ikisi eşit olmalıdır.

On yarımdır önermesini, *on yarım değildir* önermesi; yirmi ve başka sayılara izafe olmadıkça nakzetmez.

Zeyd, babadır, Zeyd baba değildir, bu hükümlerin iki farklı kişiye izafe edilmeleri halinde ikisi de doğru olmuş olur.

6. Zaman ve mekanda eşit olmalıdırlar.

Özetle; İki önerme olumluluk ve olumsuzluk hariç diğer konularda kesinlikle birbirlerinden farklı olmamalıdır.

İki önermeden biri, aralarında çelişki olmaksızın aynı konuda diğerinin olumlu kıldığını olumsuz kılar. Eğer konu tümel olup tekil değilse, yedinci bir şart daha eklenmiş olur. O da şudur: önermelerden biri tümel, diğeri de tikel olduğundan nicelikte birbirlerinden farklı olurlar. İki önerme de tikel ise *imkan* şıkkına dayanarak ikisinin de doğru olması mümkündür:

Bazı insanlar katiptir.

Bazı insanlar katip değildir, önermelerinde olduğu gibi.

İki önerme de tümel ise; imkan şıkkına dayanarak bunların yanlış olması mümkündür:

Bütün insanlar katiptir,

Bütün insanlar katip değildir, **gibi.**

-F-

Aksetme Durumuna Göre Önerme

İbare (zahir) bakımından her önermenin döndürmesi (aks) vardır. Önerme; onaylanması gereken ve onaylanması gerekmeyen olmak üzere iki kısma ayrılır. Döndürmeden kastımız yüklemin konu, konunun yüklem yapılmasıdır. Döndürme yapıldıktan sonra önerme eskisi gibi hâlâ doğru ise, bu önerme döndürülmüş önermedir, denilir; eğer doğru olması gerekmiyor ise önerme döndürülmemiştir denilir.

Nicelik bildiren önermelerin dört olduğunu zikrettik:

1. *Tümel olumsuz*: Kendisi gibi tümel olumsuz olarak döndürülür,

Hiçbir insan taş değildir önermesi doğruysa, *hiçbir taş insan değildir* önermesi de doğrudur. Çünkü, ikinci önerme yanlış olursa onun çelişiği olan *bazı insanlar taştır* ifadesi doğru olmuş olur. Bu *bazının* insan ve taş olması durumunda ise; onayladığımız *hiçbir insan taş değildir* önermesi, yanlışlanmış olur.

Bu örnekler, tümel olumsuzun tümel olumsuz olarak döndüğüne delalet eder.

2. *Tikel olumsuz*: Tikel olumsuzun döndürmesi yoktur [aksetmez].

Bazı insanlar katip değildir ifadesinin doğru olması; *bazı katipler insan değildir* ifadesinin onaylanmasını gerektirmez.

3. *Tümel olumlu*: Tümel olumlu olarak değil de, tikel olumlu olarak aks eder.

Bütün insanlar hayvandır önermesi doğru ise, zorunlu olarak *bazı hayvanlar insandır* önermesi de doğru olur ve *bütün hayvanlar insandır* önermesi de yanlış olur.

4. *Tikel olumlu*: Tikel olumlu, tikel olumlu olarak aks eder.

Bazı hayvanlar insandır ifadesi doğruysa; zorunlu olarak *bazı insanlar hayvandır* ifadesi de doğru olmuş olur. Önermelerin bölümlerine dair filozofların görüşleri bunlardır.

IV-KIYAS'IN YAPILACAĞI ÖNERMELERİN BİRLEŞİMİ

Amaç kıyastır. Kıyas, ilk düşünülen fakat en son yapılan iştir. Bu husustaki inceleme iki temel üzerinde odaklanmaktadır:

1. *Kıyasın formu (suret)*,
2. *Kıyasın maddesi*.

1. KIYASIN FORMU

İlmin, tasavvur ve tasdikten ibaret olduğunu, tasavvur'a tanımla; tasdik'e delil ile ulaşıldığını daha önce belirttik.

Delil; *tümdengelim (kıyas)*, *tümevarım (istkrâ) ve analoji (temsil)* olmak üzere üç'e ayrılır.

Bilinmeyenin bilinen ile değer kazanmasına *analoji (temsil)* denir. *Ta'vil* de kıyasın bu çeşidine dayanılarak yapılır. Kıyas üzerine kıyas türlerinden biri de *burhanî* kıyastır. Kıyası burhanî kıyas ve diğer kıyaslar diye bölümlere ayırmadan önce kıyasın tanımının yapılması gerekir.

Kıyas; bir araya getirilmiş sözlerden ibarettir ki, bunun kabul edilmesinden zorunlu olarak başka bir sözü kabul etmek gerekir.

Örnek:

Evren musavverdir.

Her musavver olan sonradan olmadır (hâdis)

Bunlar bir araya getirilmiş iki ifadedir, bunların kabul edilmesi zorunlu olarak üçüncü bir ifadeyi yani, *evren sonradan olmadır* ifadesini kabul etmeyi gerektirir. Aynı şekilde, *Evren musavver ise sonradan olma'dır, evren musavverdir*. Bu ifadeler *evren sonradan olmadır*, önermesini zorunlu kılar.

Veya; *Evren ya sonradan olmadır ya öncesizdir (kadîm)*

Evren öncesiz değildir, bundan;

Evren sonradan olmadır, ifadesini zorunlu olarak kabul etmek gerekir.

Kıyas; *kesin (iktiranî) kıyas* ve *seçmeli (istisnaî) kıyas* olmak üzere iki kısma ayrılır.

KESİN (İKTİRANÎ) KIYAS: Aralarında ortaklık olan iki önermeyi tek bir tanımda bir araya getirmektir. Önermelerden her biri zorunlu olarak bir konu ve yüklemi kapsar. İki önerme dört hususu içinde barındırır. Fakat önermeler anlamlardan birinde ortak değillerse kaynaşmazlar ve sonuç da meydana gelmez. Bu durumda: *evren musavverdir, nefs bir cevherdir* sözünden bir kıyas kurulamaz. Kıyasın kurulabilmesi için ikinci önermenin, birinci önermeye tanımlarından birinde ortak olması gerekir.

Örneğin; *evren musavverdir*

Musavver olan sonradan olmadır.

Her iki önermenin cüzlerinin toplamı üç parçaya iner. İşte bunlara *terimler (hudud)* denir ve kıyasın eksenini bunlar oluşturur. Bunlar; *evren, musavver, sonradan olma*, terimleridir. Örneğimizde, her iki önermede de tekrar eden ve ortak olan öncül *orta terim (el haddu'l evsat)* olarak isimlendirilir. Kıyasın sonuç önermesinde *konu* olarak bulunan ve kendisinden haber verilmek istenen; *küçük terim (el-haddu'l esğar)*, sonuçta yüklem, yani yargı olarak bulunan terim de; *büyük terim (el-haddu'l ekber)* olarak isimlendirilir. *Evren sonradan olmadır* önermesindeki *sonradan olmadır* ifadesi, büyük terimdir.

Önerme herhangi bir kıyasın parçası kılındığında *öncül (mukaddime)* adını alır. Kıyasta küçük teriminin bulunduğu öncül *küçük öncül (el-Mukaddimetuu's-Suğrâ)* büyük teriminin bulunduğu öncül ise *büyük öncül (el-Mukaddimetu'l-Kubrâ)* olarak isimlendirilir. Orta terim için yeni bir isim türetilmiş değildir. Çünkü küçük terim, kıyası oluşturan öncüllerden sadece birisinde bulunur, büyük terim de öyle; orta terim ise her ikisinde de bulunmaktadır.

Kıyasın sonucunda elde edilmesi gerekli olan (lazım), kıyas kurulup sonuç elde edildikten sonra *sonuç* (netice), sonuç olarak çıkmadan önce ise *istenen (matlup)* olarak adlandırılmaktadır. İki öncülün birleş-

tirilmesine *iktiran*, iki öncülün birleştirilmesi biçimine de *şekil* ismi verilmektedir.

İki öncülün birleştirilmesi üç şekilde gerçekleşmektedir: Orta terim[14] iki öncülden birinde yüklem, diğerinde konu ise; *birinci şekil*, iki öncülde de yüklem ise, *ikinci şekil* her iki öncülde de konu olarak bulunuyor ise, *üçüncü şekil* meydana gelir.

Bitişik şartlı önermede *tâli* ve *mukaddemin* hükmü, birleşiminde yukarıdaki şekillere ayrılan yüklem ve konunun hükmünün aynısıdır; Üç şekil de; iki olumsuz, iki tikel, küçüğü olumsuz, büyüğü tikelden meydana gelen önermelerin sonuçlu bir kıyas oluşturamayacakları noktasında ortaktırlar.

Her şeklin kendine has özellikleri vardır, bunları zikredeceğiz.

I. ŞEKİL:

Bu şekil diğer iki şekilden iki yönden ayrılmaktadır:

1. Birinci şekil, sonucunun bir gereği olarak, başka bir şekle döndürülmeye muhtaç değildir. Diğer şekiller ise, sonucun gerekliliği ortaya çıkıncaya kadar bu şekle döndürülmektedirler.

2. Bu şekilde, dört niceliksel önerme (mahsure-i arbaa); tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumsuz, sonuç verir.

2. şekil: Kesinlikle olumlu sonuç vermez.

3. şekil: Kesinlikle tümel olumlu olarak sonuç vermez.

Birinci şekil'in sonuç vermesinin iki şartı vardır: 1. Küçük önermenin olumlu olması. 2. Büyük önermenin tümel olması. Bu iki şart gerçekleşmez ise, iki öncül onaylandığı halde sonuç gerekmeyebilir.

---

14. Bu tanımlama: "evren sonradan olmadır ve sonradan olan her şey bir sonradan var edene (muhdis) ihtiyaç duyar" önermesi ile; "bazı canlılar insandır ve hiçbir taş canlı değildir" önermelerini kapsar. Birinci örnekte orta terim olan hâdis kelimesi küçük terimde yüklem, büyük terimde konu'dur. İkinci örnekte ise orta terim olan canlı kavramı küçük terimde konu, büyük terimde ise yüklemdir. İki örnekte olduğu gibi, orta terim iki öncülden birinde yüklem diğerinde konudur. Dolayısıyla Gazâlî'nin birinci şekil için yaptığı tanım, hem birinci şekil hem de dördüncü şekil olarak isimlendirileni içermektedir. Birinci şekle dair belirsizlik Aristo'dan kaynaklanmaktadır. Buna binaen söylenen; "Aristo dördüncü şekli tanımamıştır" sözü delile ihtiyaç duyar. Vakıa ise bunun tam tersidir.

Bu şekil'in özü şudur: Tümel olumlu bir önermenin yüklemlerine ait hüküm, zorunlu olarak önermenin konularının da hükmüdür. Yüklem hakkındaki hükmün olumlu olması veya olumsuz olması ya da konunun tümel veya tikel olması bu durumu değiştirmez. Bundan dört mod, sonuç olarak çıkar ve bu sonucun gereği açıktır; *İnsan hayvandır* önermesi onaylanırsa, önermede *yüklem* olarak bulunan *hayvan* terimi için *taş değildir, duyu sahibidir*, şeklinde verilen kararların önermede *konu* olarak bulunan *insan* için de geçerli olması gerekir, çünkü insan, zorunlu olarak hayvan'ın içerisindedir. Hayvan için doğru olan her hüküm, zorunlu olarak onun bazı tikelleri için de doğru olur. Birinci şekil'in özü budur.

Dört mod'un ayrıntılarını ise aşağıda zikredeceğiz:

Birinci Mod: İki tümel olumludan meydana gelir:

Örneği; *Her cisim bileşiktir,*

Her bileşik olan sonradan olmadır

Öyleyse zorunlu olarak; *bütün cisimler sonradan olmadır.*

İkinci Mod: Büyük öncülü olumsuz olan iki tümel önerme, özü itibariyle birinci şekildir. Fakat önermeyi olumsuz kılmak için *sonradan olmadır* ifadesi, *öncesiz değildir* ifadesi ile değiştirilmektedir:

Bütün cisimler bileşiktir,

Hiç bir bileşik, öncesiz değildir

Öyleyse; *Hiç bir cisim öncesiz değildir.*

Üçüncü Mod: Birinci mod'un tıpkısıdır. Fakat birinci öncülde konu, tikel kılınmaktadır. Bu durum hükümde değişiklik gerektirmez. Çünkü her tikel kendine izafe edilenle tümel olur, tikelin bütün yüklemlerine dair hüküm, bu tikelin de hükmüdür.

Örnek: *Bazı varlıklar bileşiktir*

Bütün bileşikler sonradan olmadır.

Bundan da zorunlu olarak şu sonuç çıkar:

Bazı varlıklar sonradan olmadır.

Bu kıyas iki olumlu öncülden oluşturulmuştur; küçük öncül, tikel, büyük öncül ise tümeldir.

Dördüncü mod: Üçüncü modun tıpkısıdır, fakat büyük öncül olumsuz kılınmakta ve olumluluk sigası olumsuza dönüştürülmektedir. şöyle denilir;

Bazı varlıklar bileşiktir,

Hiçbir bileşik ezelî değildir.

Bundan da;

Hiçbir varlık ezeli değildir sonucu çıkar

Bu kıyas, küçük tikel olumlu ve büyük tümel olumsuz'dan oluşturulmuştur.

Bunların dışında sonuç vermeyen on iki mod kalmaktadır. Her bir şekilden on altı mod düzenlenmektedir. Zira küçük önermenin; olumlu, tümel veya tikel; olumsuz, tümel veya tikel olması mümkündür. Bunlar dört etmektedir. Bunların her birine dört büyük eklendiğinde 4x4'ten 16 mod elde edilmektedir. Küçük öncülün olumlu olmasını şart koştuğumuzda, iki olumsuz ve olumsuz üzerine kurulu sonuçlar bunun dışında kalır. Bununla 8 mod iptal edilmiş olmaktadır. Geriye iki olumlu kalmaktadır. Küçük tümel olumluya dört büyük önerme izafe edilir, bunların iki tanesi zorunlu olarak tikel olacaktır ve bu ikisi de geçersiz olacaktır. Bu şekil'de bulunan büyük önermenin tümel olmasını şart koştuğumuzda, geriye altı mod kalır.

Küçük tümel olumluya gelince; ona ne olumlu ne de olumsuz büyük tikel önerme izafe edilemez. Çünkü iki tikelden kıyas yapılamaz. Bundan da geriye kalan altı mod'un ikisi daha düşer ve geriye dört mod kalır.

Eğer geriye kalanların tasvirini ve oluşum şekillerini öğrenmek istiyorsan, işte onların şeması;*

* Gazâlî tercümeye esas aldığımız nüshada birinci şeklin türlerini bir şema halinde verir. Makasıd'ın bazı nushalarında bu şema yoktur. Bunun yerine metin halinde birinci şeklin anlatımı yer alır. Biz şemayı aktardığımız için, metin halinde anlatımı aktarmadık.

Birinci Şeklin Türlerinin Sınırları ve Sonuçları

Küçük	Örneği	Büyük	Örneği	Sonuç
Tümel Olumlu	Her A, B'dir	Tümel olumlu	Her B, C'dir	Tümel olumlu olarak sonuç verir: Her A, C'dir
Tümel Olumlu	Her A, B'dir	Tümel olumsuz	Hiçbir B, C değildir	Tümel olumsuz hiçbir A, C değildir
Tümel Olumlu	Her A, B'dir	Tikel olumlu	Bazı B, C'dir	Bu mod akîmdir, çünkü büyük önerme tikeldir
Tümel Olumlu	Her A, B'dir	Tikel olumsuz	Bazı B, C değildir	önceki sebepten bu da akîmdir
Tikel Olumlu	Bazı A, B'dir	Tümel olumlu	Her B, C'dir	Tikel olumlu olarak sonuç verir: Bazı A, C'dir
Tikel Olumlu	Bazı A, B'dir	Tikel Olumlu	Bazı B, C'dir	Bu akîmdir, çünkü iki öncül de tikeldir
Tikel Olumlu	Bazı A, B'dir	Tikel olumsuz	Her B, C değildir	Önceki sebepten bu da akîmdir
Tikel Olumlu	Bazı A, B'dir	Tümel olumsuz	Hiçbir B, C değildir	Tikel olumsuz olarak sonuç verir: Her A, C değildir
Tümel Olumsuz	Hiçbir A, B Değildir	Tümel olumlu	Her B, C'dir	Akîmdir
Tümel Olumsuz	Hiçbir A, B Değildir	Tikel olumlu	Bazı B, C'dir	Akîmdir
Tümel Olumsuz	Hiçbir A, B Değildir	Tümel olumsuz	Hiçbir B, C değildir	Akîmdir
Tümel Olumsuz	Hiçbir A, B Değildir	Tikel olumsuz	Her B, C değildir	Akîmdir
Tikel Olumsuz	Her A, B değildir	Tümel olumlu	Her B, C'dir	Akîmdir
Tikel Olumsuz	Her A, B değildir	Tikel olumlu	Bazı B, C'dir	Akîmdir
Tikel Olumsuz	Her A, B değildir	Tümel olumsuz	Hiçbir B, C değildir	Akîmdir
Tikel Olumsuz	Her A, B değildir	Tikel olumsuz	Her B, C değildir	Akîmdir

Küçük Tümel Olumlu:
Büyük tümel olumluyla sonuç verir.
Büyük tümel olumsuzla sonuç verir
İki büyük tikel'le sonuç vermez.
Küçük tikel olumlu:
Büyük rümel olumluyla sonuç verir
Büyük tümel olumsuzla sonuç verir
İki büyük tikelle sonuç vermez

Küçük tümel olumlu ve tikel olumluya dört büyük önerme yüklediğimizde, sekiz mod elde edilir. Bunlardan dört tanesi geçersizdir. Çünkü büyük önermeler tikelden oluşturulmuştur. Oysa hükmün konuya geçmesi için büyük önermelerin, tümel olmasını şart koşmuştuk. Geriye tümel ve tikel; iki küçük olumsuz kalmaktadır.

Bunların her birine dört nicelikli önermeden (mahsurat-ı erba'a) dört büyük önerme eklenir. Küçük önermedeki halelden dolayı hiçbiri sonuç vermez. Çünkü küçük önermenin olumlu olmasını şart koştuk, zira yüklem için sabit olan hüküm, konuya da geçmektedir. Oysa olumsuz yüklemle, konu arasında farklılık (mubayenet) vardır. Böyle bir durumda yüklemin hükmü, konuya geçmez. *İnsan taş değildir* dedikten sonra ister olumlu ister olumsuz, taş için hangi yargıda bulunursanız bulunun, bu hüküm insana, yani konuya geçmez. Çünkü olumsuzlukla, insan ile taş arasına farklılık oluşturmuşsunuz.

İşte yukarıdaki şartların ve on altı modtan yalnızca dört modu'un sonuç vermesinin nedenleri bunlardır.

II. ŞEKİL

Bu şekil'in özü şudur; bir hükmün konuya değil de yalnızca yükleme yüklenmesine imkan tanıyan önerme, olumlu değil, olumsuz önermedir. Çünkü bu önerme olumlu olsaydı, yukarıda birinci şekil'de olduğu gibi, yüklem için geçerli olan hüküm, konu için de geçerli olurdu. *Bütün olumlu önermelerin yüklemlerine ait hüküm, konu için de geçerlidir*, dedikten sonra, yüklem hakkında verilen bir hükmün konu hakkında verilmediğini görürsek, önermenin olumlu değil, olumsuz olduğunu anlarız. Çünkü önerme olumlu olsaydı, yüklemin hükmü konuda da bulunurdu.

Bu şekil'in şartı: İkisinden birinin olumsuz, diğerinin olumlu olması için iki öncülün nitelikte (keyfiyet) birbirinden farklı olmaları ve büyük önermenin her durumda tümel olması gerekir. Bu iki şart daha önce birinci şekilde geçtiği üzere, 16 modtan 4 (dört) mod olarak sonuç vermektedir.

Birinci mod: Küçük tümel olumlu ve büyük tümel olumsuzdan meydana gelir.

Örnek: *Bütün cisimler bölünendir*

Hiç bir nefis bölünen değildir

Sonuç: *Hiçbir cisim, nefs değildir.*

Bu sonucun gerekeni (birinci şekil'e döndürmek suretiyle) büyük döndürmeyi açıklamaktadır. Yani bu önerme tümel olumsuzdur ve tümel olumsuz olarak dönmektedir (aks). Örneğin; *Hiçbir bölünen, nefs değildir*, yukarıda *bölünen* ifadesi, küçük önermenin yüklemi olduğu halde, burada büyük önermenin konusu olmakta ve birinci şekle dönmektedir.

İkinci mod: Küçüğü olumsuz, iki tümelden meydana gelmektedir.

Örnek: *Hiç bir ezelî bileşik değildir.*

Bütün cisimler bileşiktir

Sonuç: *Hiçbir ezelî cisim değildir.*

Küçük önermeyi döndürerek büyük önerme yapabiliriz[15]

Örnek:

Hiçbir bileşik ezelî değildir[16]

Bütün cisimler bileşiktir,[17]

Sonuç: *Hiçbir cisim ezelî değildir* (birinci şekilde de böyle idi)

Sonra da bu sonucu döndürürüz. Çünkü sonuç, tümel olumsuzdur. Bundan da; *hiçbir ezelî, cisim değildir*, sonucu elde edilir.

---

15. Yani küçük terimin döndürmesinde onu şu şekilde ifade ederiz.

16. Bu, büyük terim yapılması gerekcn küçük terimin ters döndürmesidir.

17. Bu önce büyük terim iken, küçük terim büyük terim yapıldıktan sonra küçük terim haline gelmiş olan terimdir. Önermenin yeni düzenlemesi şöyledir:

Bütün cisimler bileşiktir (müellef).

Hiçbir bileşik ezeli değildir.

Sonuç: *Hiç bir cisim ezelî değildir.*

Sonra da bu sonuç ters döndürülür ve şu hale gelir:

Hiçbir ezelî cisim değildir.

Üçüncü mod: Küçük tikel olumlu ve büyük tümel olumsuzdan meydana gelir. Birinci şekil'in ilk modu budur. Fakat burada küçük önerme, tikel kılınmıştır.

Örnek: *Bazı varlıklar bölünendir*

Hiçbir nefis bölünen değildir

Bazı varlıklar nefis değildir.

Büyük önerme döndürüldüğünde birinci şekl'e döner.

Dördüncü Mod: Küçük tikel olumsuz ve büyük tümel olumludan meydana gelir.

Örnek: *Bütün varlıklar bileşik değildir*

Bütün cisimler bileşiktir,

Öyleyse: *Bütün varlıklar cisim değildir.*

Döndürme yoluyla bu önermenin birinci şekil'e döndürülmesi mümkün değildir. Çünkü bu mod da tikel olumsuzdur ve tikel olumsuz döndürülemez. Büyük olumlu aksettiğinde tikel olarak akseder, iki tikelden ise; ancak iki yolla kıyas düzenlenir: Birincisine *iftiraz*, ikincisine *hulf* denir

Varsayımsal (iftirâzî) Kıyas: Bazı varlıklar bileşik değildir. Burada kullanılan *bazı* terimi kendi içinde bir bütündür (kül) ve bütün olarak varsayılabilir, istenilen bir lakap ile de isimlendirilebilir. Böyle bir işlemin sonucunda iftirazi kıyas ikinci şeklin ikinci modu konumuna gelir.

Hulfî Kıyas ise: Bütün varlıklar cisim değildir, önermesi doğru değilse, onun çelişiğii olan; *bütün varlıklar cisimdir,* önermesi doğrudur, denilmesidir. Bilinmektedir ki *bütün cisimler bileşiktir* önermesi, *bütün varlıklar bileşiktir* önermesini gerektirir. Oysa biz, küçük öncülde *bütün varlıklar bileşik değildir,* demiştik. Bu doğru ise, onun çelişiği nasıl doğru olabilmektedir? Bu imkansız ise, yani onun çelişiği doğruysa küçük önerme nasıl doğru olabilmektedir? İşte bu *hulf* tur. Çünkü, sonucun çelişiğinin doğru olması, küçük terimin doğru olmaması şartına bağlıdır, çelişiği doğru olduğuna göre, küçük terimin doğru olmaması gerekir.

III: ŞEKİL

Orta terimin iki öncülde de konu olmasıdır. III. şeklin özü şudur; bütün olumlu önermelerin konularına ait hüküm, -ister bu hüküm

olumlu olsun, ister olumsuz olsun, önerme ister olumlu ister tikel veya tümel olsun- bazı yüklemlerine de ait hükmüdür.

Bu açıktır ve iki şartı vardır:

1. Küçük önerme olumlu olmalıdır.

2. Büyük veya küçük; iki önermeden biri tümel olmalıdır. İkisinden birinin tümel olması yeterlidir. Bu şekil'den çıkan altı (6) mod, sonuç olarak çıkmaktadır.

Birinci mod: Olumlu iki tümelden oluşur;

Bütün insanlar canlıdır,

Bütün insanlar düşünendir

bundan; *bazı canlılar düşünendir*, sonucu çıkar. Çünkü küçük önerme, tikel olarak *bazı canlılar insandır*, şeklinde akseder.

Bütün insanlar düşünendir.

Bu birinci şekil'in üçüncü mod'udur.

İkinci mod: Büyüğü olumsuz, iki tümelden oluşur;

Bütün insanlar canlıdır (hayvandır)

Hiçbir insan at değildir

Bütün canlılar at değildir.

Bu şekilde aksetmesinin nedeni şudur; küçük önerme aksettiğinde tikel olumlu olur ve birinci şekil'in dördüncü mod'una döner.

Üçüncü mod: Küçüğü tikel, iki olumludan oluşur;

Bazı insanlar beyazdır

Bütün insanlar canlıdır

Bazı beyazlar canlıdır.

Küçük önerme, tikel olumlu olarak döndürülür ve bu da birinci şekil'in üçüncü mod'una döner.

Dördüncü mod : Büyüğü tikel, iki olumludan oluşur;

Bütün insanlar canlıdır

Bazı insanlar yazı yazar

Bazı canlılar yazı yazar

Çünkü; büyük önerme, tikel olarak döndürülüp, küçük önerme kılındığında, şu şekle girer:

Her hangi bir katip insandır

Bütün insanlar canlıdır

Bundan da; *herhangi bir katip, canlıdır,* sonucu çıkar.[18]

Sonuç döndürülünce şu hale getirilir: *Herhangi bir canlı, katiptir.*

Beşinci mod: Bir küçük tümel olumlu ve büyük tikel olumsuzdan oluşur:

Bütün insanlar düşünendir
Bütün insanlar katip değildir
Sonuç. *Bütün düşünenler katip değildir*

Bu, varsayımsal kıyas ile de açığa çıkar, örneğin;

Bütün insanlar konuşandır
Bazı insanlar ümmîdir (okumasız-yazmasız), dedikten sonra;
Bazı konuşanlar ümmidir
Hiçbir ümmi, katip değildir
Bütün konuşanlar katip değildir.

Altıncı mod: Küçük tikel olumlu ve büyük tümel olumsuzdan oluşur:

Bazı canlılar beyazdır
Hiçbir canlı kar değildir
Bazı beyazlar kar değildir.

Küçük öncermeyi döndürmek suretiyle bu açığa çıkar; çünkü birinci şekil'in dördüncü moduna döndürülür.

Yüklemli kıyasların ayrıntılı açıklaması budur.

İSTİSNALI KIYASLAR

İstisnalı kıyaslar iki çeşittir: 1. Bitişik şartlı kıyas 2. Ayrık şartlı kıyas

1. Bitişik Şartlı Kıyas:

Örnek: *Eğer evren sonradan olma (hâdis) ise, onun bir sonradan var edeni (muhdis) vardır.* Bu mukaddemdir. Mukaddem istisna edildiğinde tâlinin de istisna edilmesi gerekir.

---

18. Yani büyük terimden yapılır. Kıyasın iki öncülünün de doğru aksiyomlar olduğu varsayılır. Burada araştırılan şey ise iki öncülün sonucu gerektirip- gerektirmediğidir. Bu gerekliliği ispat etmede -öncüllerin doğru olarak değerlendirilmeleri dolayısıyla- iki öncülü veya birini istihdam ederek yararlandığımızda bu durum, ispat yolunun değerinden herhangi bir şey eksiltmez.

Örneğin: *Bilinmektedir ki evren sonradan olmadır*. Bu mukaddem'dir ve tâliyi gerektirir.

Tâli: ***Evrenin bir sonradan var edeni vardır.***

Tâlî'nin çelişiğini istisna ederseniz, bundan mukaddemin çelişiği olan; *bilinmektdir ki evrenin sonradan var edeni yoktur*, sonucu çıkar. Bundan da; *Öyleyse evren sonradan olma değildir*, gerekecektir.

Mukaddemin çelişiğini istisna ederseniz bu; ne tâlî, ne de tâlinin çelişiğini gerektirir.

Evren sonradan olma değildir, önermesi sonuç vermez. Nitekim şöyle denilebilir:

Eğer bu insan ise o canlıdır

fakat o, insan değildir

bundan ; *o ne, canlıdır, ne de, canlı değildir*, sonucu çıkar.

Aynı şekilde tâlî'nin kendisini de istisna ederseniz yine sonuç vermez.

Örnek:

Bilinmektedir ki evrenin bir var edeni vardır, dediğinizde bundan sonuç çıkmaz. Çünkü; *eğer bu namaz sahih ise, namaz kılan temizdir, namaz kılan temizdir*, Öyleyse: *Namaz sahihtir* veya *namaz batıldır*, sonucu gerekmez.

İstisnalar dörttür. Bunlardan sadece iki tanesi sonuç verir; mukaddem, tâlî'nin aynını; tâlî'nin çelişiği de mukaddemin çelişiğini sonuç olarak verir. Mukaddemin çelişiğinin, tâlînin aynı olması, tâlînin mukaddeme eşit ve ondan daha genel olmaması şartına bağlıdır. Bu şartlar gerçekleştiğinde, mukaddemin çelişiği, tâlinin kendisini sonuç olarak verir. Bu şekilde dört seçme (istisna) sonuç verir.

Örnek: *Bu nesne cisim ise, bileşiktir.*

nesne, cisimdir

Öyleyse nesne bileşiktir

veya; *nesne bileşiktir*

Öyleyse; *o, cisimdir*

Veya; O, *cisim değildir*

Öyleyse; *bileşik değildir.*

Veya; *bileşik değildir*

Öyleyse; *cisim değildir.*

Hayvan terimi *insan* teriminden daha genel olduğu gibi, tâli, mukaddemden daha genel ise; genel olan nefyedildiğinde özel olan da nefy edilmiş olur. Bu durumda hayvan nefyedildiğinde insan da nefyedilmiş olur. Özel olan nefyedildiğinde ise, genel olan nefyedilmiş olmaz. Dolayısıyla insanın nefyedilmesi, hayvanın nefyedilmesini gerektirmez. Özel, tespit edildiğinde genel de tespit edilmiş olur, fakat genelin tespit edilmesi, özelin tespit edilmesini gerektirmez.

2- Ayrık Şartlı İstisnalı Kıyas:

Evren ya sonradan olmadır ya öncesizdir denilir. Bundan seçmeli dört sonuç ortaya çıkar:

Evren sonradan olmadır

Öyleyse; *evren öncesiz değildir.*

Veya; *evren sonradan olma değildir*

Öyleyse; *öncesizdir*

Veya; *evren öncesizdir*

Öyleyse; *sonradan olma değildir*

Veya; *evren öncesiz değildir*

Öyleyse; *sonradan olmadır*, denilebilir.

Her birinin aynını seçmek, ötekinin çelişiğini sonuç olarak verir.

Her birinin çelişiğini seçmek, ötekinin aynını sonuç olarak verir.

Bu özgüllük şartı iki kısımda incelenir: Eğer bu şart üç önermede ise: Her birinin kendisini seçmek, diğer ikisinin çelişiklerini sonuç olarak verir:

Bu sayı ya fazladır ya azdır veya eşittir

Bu sayı fazladır

Öyleyse; bu sayının az veya eşit olması geçersizdir.

Önermelerden birinin çelişiğini seçmek; seçileni değil, geriye kalan iki şıktan birini gerektirir. *Sayı eşit değildir*, ifadesi sayının az veya çok olmasını gerektirir

Zeyd: Ya Hicâzdadır ya Irak'tadır veya; bu sayı, ya beştir ya on'dur, ya şudur ya budur şeklinde önermenin kısımları arasında bir sınırlandırma yok ise, kısımlardan birinin aynını seçmek, diğer ikisini geçersiz kılar. Birinin çelişiğini seçmek ise ancak geride kalan ve sınırlandırılmayanın, hasredilmesi sonucunu doğurur.

Kıyasların usulü budur. Şu dört kıyası; Hulfî Kıyas, tümevarım, analoji ve birleşik Kıyas'ı anlatmak suretiyle sözümüzü tamamlayacağız.

HULFÎ KIYAS

Hulfi kıyasın formu şudur; öncülü açık doğru, sonucu açık yanlış olan şeyi izafe ederek, imkansız şeyleri çelişiğe gerektirmek suretiyle çelişiği iptal edip, görüşünüzü tespit etmenizdir. Yanlış sonuç, ancak yanlış öncüllerden meydana gelir, dersiniz. Öncüllerden biri açık doğru olduğuna göre, hasmın görüşü olan ikinci öncüldeki yanlış belirlenir.

Örnek:

Biri derse ki; *bütün nefisler cisimdir*

Sen de *bütün nefisler cisimdir*
bütün cisimler bölünendir

Öyleyse; *bütün nefisler bölünendir*, dersin

İnsan nefsi dikkate alındığında bunun açık bir yanlış olduğu tespit edilir.[19]

Hulfi kıyasın sonucunun öncüllerinden birinin *yanlış* olması gerekir. Fakat; *bütün cisimler bölünendir* ifadesi, açık doğrudur. Öyleyse yanlış, *bütün nefisler cisimdir* ifadesinde bulunmaktadır. İkinci öncülün yanlış olduğu tespit edilince; *nefis cisim değildir* ifadesinin doğru olduğu tespit edilmiş olur.

TÜMEVARIM (İSTİKRA)

Tümevarım; bir çok tikelden hareketle, tikelleri kapsayan tümel hakkında hüküm vermektir.

Örnek;

Her hayvan ya insandır ya at'tır veya bunların dışında bir şeydir.

Her insan çiğneme esnasında alt çenesini hareket ettirir.

Her at çiğneme esnasında alt çenesini hareket ettirir.

Her şöyle, böyle olan ve bunların dışındakiler çiğneme esnasında alt çenelerini hareket ettirirler

---

19. İnsan nefsi bakımından bu böyledir. Oysa bilinen; insan nefsinin bölünen olmadığıdır. Gazâlî'nin anlatmak istediği de budur.

Sonuç; *Her hayvan çiğneme esnasında alt çenesini hareket ettirir.* Çünkü; at, insan, kedi gibi hayvanların çiğneme esnasında alt çenelerini hareket ettirdiklerini gözlemledik. Bütünü oluşturan parçaların hiç biri dışarıda kalmayacak şekilde bütün parçaları bütünün altında toplamak mümkündür ve bundan birinci şekilden bir kıyas düzenlenebilir. Fakat bütünü oluşturan parçalardan birinin dışarıda kalma ihtimali var ise -üst çenesini hareket ettiren timsah gibi- bu kıyas kesinlik ifade etmez. Çünkü bazen bütünü oluşturan bin parçada bulunan bir özellik, birinde bulunmayabilir. Öyleyse, tümevarım, kesinlik gerektiren hususlardan ziyade fıkhî meselelerde kullanılmaya elverişlidir. Fıkhî meselelerde araştırma ne kadar kuvvetli ve bütünü oluşturan parçalar ne kadar çok ise, tümevarımda galip zan o derece güçlenir.

ANALOJİ (TEMSİL)

Analoji; fıkıhçıların ve kelamcıların *kıyas* diye isimlendirdikleri şeydir. Analoji, aralarındaki benzerlik dolayısıyla bir tikelden (cüz'î) başka bir tikele hükmün taşınmasıdır.

Eve bakıp evin *musavver* ve *sonradan olma* olduğunu gören kişinin, göğün de musavver olduğunu görünce göğü, eve kıyas ederek; *gök musavver bir cisimdir*, öyleyse *gök de ev gibi sonradan olmadır* sonucuna varması analojidir. Bu hüküm, kesinlik ifade etmez, fakat diyaloglarda kalbi rahatlatmaya, karşıdakini ikna etmeye yarayabilir. Analoji, daha çok retorikte kullanılır. Retorikten kastımız; övme, yerme, hakir görme gibi hususlarda mazeretler, şikayetler ve sataşmalar şeklinde yapılan karşılıklı konuşmalardır. Bir hastaya ; *bu içecek sana fayda verir*, denildiğinde; *niçin*? der. Hastaya; çünkü falanca hastaydı, içti ve faydasını gördü, denilir. Hasta bunu duyduktan sonra; bu içecek herkese mi fayda veriyor, bu içeceği içip iyileşenin hastalığı benim hastalığım ile aynı mıdır, iyileşen hasta yaş, güç ve diğer hususlarda benimle aynı durumda mıdır? bunları araştırmadan gönlü, o içeceği içmekle iyileşeceğini kabul etmeye meyleder. Diyalektikçiler (cedeliyyun), bu izahın yetersiz kaldığını görünce başka yollarla analo-

jiyi açıklamayı denediler ve şöyle dediler: Asılda bulunan hükmün anlam itibariyle nedenli olduğunu açıkladık. Bu anlam ve nedeni tespit etmek için iki yönteme başvurdular:

Birincisi; ***Tard* ve *aks*** yöntemidir. Bunu da şu şekilde açıkladılar: Her musavver olanın muhdes, musavvver olmayan şeyin de muhdes olmadığını gördük. Bu akıl yürütme, zorunlu olarak tümevarıma götürür. Tümevarımın ise kesinlik ifade etmediğini yukarda açıkladık.

Tümevarım şu nedenlerden dolayı kesinlik ifade etmez:

1. Bütünü oluşturan tikellerin tümünü incelemek mümkün değildir, bütünü oluşturan tikellerden birinin incelenmemiş olma ihtimali her zaman vardır.

2. Tümevarım işlemi yapılırken acaba gök bütünüyle incelenmekte midir? eğer incelenmiyor ise, bütün, incelenmiyor demektir; örneğin bin tikel inceleniyor, fakat bir tikel incelenmiyor olabilmekte ve bu tikel de yukarıda timsah örneğinde olduğu gibi, bu bin tikelden, hüküm bakımından farklı olabilmektedir. Eğer gök incelenip *musavver* olduğundan dolayı *muhdes* olduğu sonucuna varılsa yine de tartışma konusu olacaktır. Çünkü bu durumda, kıyasın öncülü tespit edilmeden, sonuç açığa çıkmış oluyor, eğer bu şekilde sonuç tespit ediliyorsa kıyasa ne gerek var?[20]

İkincisi; Sebr ve taksim yöntemidir. Bu yöntemi savunanlar; örneğin biz, evin niteliklerini tespit ederiz ve; ev; *varlıktır*, *cisimdir*, *kendi nefsiyle kâimdir*, *musavverdir*. Evin; varlık olması, kendi nefsiyle kaim olması veya şu ve bu sebepten muhdes olması doğru değildir. Çünkü bu durumda kendi nefsiyle kâim olan her varlığın muhdes

---

20. Bu tartışma kıyasa özgü bir probleme işaret etmektedir ve bu tartışma yeni bir fayda da sağlamaz. Bu konuda *Mantıku'l- İşârât* adlı eserin girişinde sanırım problemi çözen bazı açıklamalar yaptım. Burada söylemek istediğim şudur: Kıyasın öncülü eğer tikellerin tek tek incelenmesi (istikra) ile biliniyor ise, sonuç bu tikellerden alınıyor demektir. Dolayısıyla bütün tikeller incelenmedikçe tamamlanmayan öncül ile elde edilen bilgi, daha öncülün kendisi bilinmeden bilinmiş olur. Binaenaleyh; sonucu içerisinde bulunduran kıyasın öncülü istikra yolu ile alındıysa buna dayanarak kıyasa itiraz etmek doğrudur. Zira yeni bir bilgi sağlamamaktadır ve neticeyi içinde bulunduran öncülün kendisi, neticeye bağlıdır. Bu da totolojik bir çıkarımdır. Öncül, tikellerinden biri olması dolayısıyla neticeye dayanırken, netice de kıyasın bir cüz'ü olması dolayısıyla öncüle dayanmaktadır. Fakat öncül başka bir yol ile elde dilmişse bu itirazlar kıyasa yöneltilemez.

olması gerekecektir. Bu özellikler, evin muhdes olmasının nedenleri değilse, geriye evin musavver olma özelliği kalmaktadır, Öyleyse evin muhdes olmasının nedeni, musavver olmasıdır,

Bu görüş[21] dört açıdan geçersizdir:

1. Şu denilebilir; asılda bulunan neden (yani evin muhdes olmasını gerektiren nedenler) yukarıda ifade edilen türden genel[22] nedenler değildir. Belki de evin muhdes olmasını gerektiren, evin kendisine has ve başka hiçbir varlığa geçmeyen bir niteliktir. Örneğin; ev'in ev olarak bulunması, belki de evin muhdes olmasına neden olan niteliktir. Eğer evden başka şeyler de muhdes ise, evi ve evin dışında muhdes olan varlıkları meydana getiren şeylerin toplamı, onların muhdes olmasını sağlayan nedenlerdir, bu özellikler onlara özgüdür[23] ve bunlara dair hüküm, göğe geçmez.

2. Bu, ancak asl'ın bütün nitelikleri araştırılıp dışarıda hiçbir nitelik bırakılmadığı zaman geçerlidir. Varlığa ait öznellik (hasr) ve soruşturma (istiska) birer delil değillerdir; zira illet olması muhtemel olan bir niteliğin, değerlendirmenin dışında kalması mümkündür.

Diyalektikçilerin çoğu *hasr*'a önem vermezler ve şunu derler; eğer bunda başka bir illet bulunsaydı onu ortaya çıkarırdı. Veya; eğer onda başka bir illet olsaydı, önümüzdeki fili kavradığımız gibi ben ve sen de onu idrak ederdik, idrak etmediğimize göre, onun yokluğuna hükmederiz. Bu, zayıf bir iddiadır. Çünkü hasımların o anda idrak etmekten aciz kalmaları ve acizliğin uzun sürmesi, ikisi de yokluğa delalet etmez.

Bu özelliğin idrak edilmemesi, filin durumuna benzemez. Çünkü fili şimdi görmediğin gibi hiç bir zaman da görmeyebilirsiniz. Oysa nice manalar vardır ki, biz onları kavramak isteriz, onları o anda anlayamayız , fakat sonra anlarız.

3. Araştırma asıldaki nedeni bulma yöntemi olarak kabul edilecekse; eğer dört nitelik bulunur ise, üçünün geçersiz kılınması, dördüncü niteliğin sabit olduğunu gerektirmez. Çünkü varlığın birle-

---

21. Analojinin doğruluğunu ispatlamada izlenen bir yoldur.

22. Yani; varlık, cisimlilik, kendi nefsiyle kâim olma ve tasavvur gibi kendisinden daha genel olan nitelikler. Bunlar evi de (el- beyt) başka şeyleri de kapsamaktadırlar.

23. Nasıl meydana geldiği (hudusu) bilinen ev ve başka şeylere ait bir özelliktir.

şimindeki nitelikler dörtten fazla olabilir. Öyleyse nesnenin hâdis olmasının nedeni; varlık ve cisim olması; varlık ve kendi nefsiyle kâim olması; varlık ve musavver olması olabilir. Veya varlık, cisim ve kendi nefsiyle kaim olması; cisim ve musavver olması, muhdes olmasının nedeni olabilir ya da ; varlık, cisim ve kendi nefsiyle kaim olması; varlık, kendi nefsiyle kaim olması ve musavver olması, muhdes olmasının nedeni olabilir. Diğer birleşimler de iki, iki, Veya; üç, üç şeylerden meydana gelebilirler.

Nice hükümler vardır ki bazı hususlar bir araya getirilmedikçe tespit edilemez; Örneğin mürekkeb'in siyah olması; mazı, karaboya ve bunların su ile karıştırılmalarından meydana gelmiştir. Hükümlerin çoğu birleşik şeylerle mualleldir. Bu durumda bütünü oluşturan öğelerin iptal edilmesi, nedenin ortaya çıkarılması için nasıl yeterli olacaktır?

4. Eğer sebr (inceleme) yöntemi kabul edilirse; yani dört nitelikten oluşan varlığın üç özelliği iptal edildiğinde dördüncü nitelikten başka bir şeyin geriye kalmadığı kabul edilirse, bu hükmün ilk üç nitelikte olmadığına ve dördüncü niteliğe geçtiğine delalet eder. Fakat bu, hükmün zorunlu olarak dördüncü'ye bağlı olduğuna delalet etmez. Bilakis dördüncü niteliğin ikiye ayrılması mümkündür ve hüküm ikisinden birinde olabilir. Üç özelliğin iptal edilmesi, hükmün dördüncüye geçtiğine delalet eder, fakat dördüncü niteliğin neden olduğuna delalet etmez.

İşte burada hataya düşülmektedir. Eğer ilk başta bölünmüş olsaydı ve onun nitelikleri; varlık, kendi nefsiyle kâim, cisim şöyle bir nitelikle veya başka bir nitelikle musavvar olması şeklinde tespit edilmiş olsaydı, üç özelliğin iptal edilmesi, hükmün, mutlak musavvere değil, fakat musavverin iki bölümünden birinde olmasını gerekli kılardı.

İşte diyalektik delil bu şekilde ortaya çıkmaktadır: fakat aşağıdaki şekilde ifade edilmedikçe burhan olarak kabul edilemezler :

Her musavver sonradan olmadır,

gök musavverdir

Öyleyse; *gök de sonradan olmadır.*

Eğer, *her musavver sonradan olmadır* ifadesi tartışmaya açık ise, bunun tespit edilmesi gerekir. Bu da, ne bir sonradan olma musavveri,

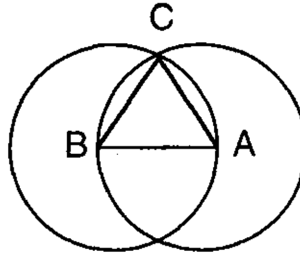
ne de bin sonradan olma musavveri görmekle tespit edilir. Çünkü öncülün kendisi ispat edilmesi gereken bir nazariyeye dönüşmüştür. Öyleyse bunu aksiyomlardan iki öncülle veya yukarıda zikredilen yöntemlerden biriyle ispat etmek zorunludur.

BİRLEŞİK KIYASLAR

Kitaplarda ve matematikte, kıyasın bizimkinden farklı bir biçimde sıralandığını bilmelisiniz. Bu kitaplarda kıyas, ya kendisine veya açığa çıkmasına gereksinim duyulmadığından ya da bilinçli bir şekilde karıştırmaya yol açması amacıyla iki öncülünden biri hazf edilerek yer alır.

Bizim takip ettiğimiz sıralamaya uymayan fakat bu sıralamaya tabi tutulması mümkün olan ve düzensiz bir şekilde kitaplarda yer alan kıyaslar, sonuç veren kıyaslardır. Görünürde bizim takip ettiğimiz düzene tabi olan fakat onun şartlarını taşımayan kıyas ise, sonuç vermez.

Sıralama Öklides'ten birinci şekil'dir. O da şudur: Elinizde AB doğrusu bulunursa bundan da bir eşkenarlı üçgen oluşturmak isterseniz, kenarlarının eşit olduğuna dayanarak bir eş kenar üçgenin kurulabileceğine delil (burhan) getirmek isteseniz, şöyle dersiniz; A noktasını merkez alıp, pergelin bir ucunu buraya koyarak, B noktasına kadar pergelin diğer ucunu açıp, merkezin etrafında bir daire çizsek, sonra da B noktasını merkez kılıp pergelin ucunu buraya yerleştirdikten sonra pergelin diğer ucunu A' ya doğru açarak B noktası etrafında bir daire çizsek, iki daire birbirinin benzeri (mutemâsil) olur. Çünkü iki daire de aynı uzaklıkta olacaktır ve ikisi de zorunlu olarak C noktasında kesişecektir. Kesişme noktasından A noktasına doğrusal bir çizgi çizilir. Bu da CA doğrusu'dur. Yine C noktasından B noktasına doğru bir doğrusal çizgi daha çizilir, bu da CB doğrusu'dur.



Bu durumda deriz ki; A -B -C noktalarından elde edilen üçgen, eşkenarlı bir üçgendir.

Delili şudur: A-C ve A-B doğruları birbirlerine eşittir. Çünkü bunlar tek[24] bir dairenin merkezinden yani A noktasından çevreye doğru çıkmaktadırlar. B-C ve A-B doğruları da aynı nedenden dolayı, eşittirler.[25] A-C ve B-C doğruları da eşittir. Çünkü bu doğrular kendileriyle aynı olan A-B doğrusuna eşittirler. Öyleyse sonuç şudur; bu üçgen eş kenar bir üçgendir, olacaktır. Geometride öncüllerin kullanılmasında olağan akış budur. Hakikate ve sıralamaya dönmek istediğinizde, her biri iki öncülden meydana gelen, dört kıyastan ancak sonuç elde edebilirsiniz.

1. A -B ve A- C doğruları birbirlerine eşittir, çünkü ikisi de bir dairenin merkezinden çevreye doğru çizilmektedirler. Merkezden çevreye çizilen iki doğru birbirlerine eşittir. Öyleyse bu iki doğru da birbirlerine eşittir.

2. A-B ve B-C doğruları da bu kıyasa göre eşittir.

3. A-C ve B-C doğruları, A-B doğrusuna eşittirler. Çünkü bir nesneye eşit olan iki doğru, birbirlerine de eşittir. Öyleyse onlar birbirlerine eşittirler.

4. A-B-C şekli, birbirine eşit üç doğru ile çevrelenmiştir. Birbirine eşit üç doğru ile çevrelenmiş şekil, bir eş kenar üçgendir.

---

24. Merkezi A olan daire kastedilmektedir.
25. Çünkü ikisi de merkezi B olan tek bir dairenin merkezinden çevreye doğru çıkmaktadırlar.

A-B doğrusu üzerinde kurulan A-B-C şekli, eş kenar bir üçgendir. Gerçek sıralama budur. Fakat buna göre daha açık olması için bazı öncüllerin hazf edilmesi hususunda hoş görülü davranılmaktadır.

Kıyasın şekillerine dair açıklama budur.

2. KIYASIN MADDESİ

Kıyasın maddesini öncüller oluşturur.

Öncül doğru ve kesin ise sonuç ta doğru ve kesin olur. Öncül yanlış ise kıyas, doğru sonuç vermez. Öncül zannî ise, yine kesin sonuç vermez.

Altın, dinar'ın maddesidir. Yuvarlak olması ise dinarın şeklidir. Eğrilterek ya da dik dörtgen şekline sokarak yuvarlaklığını gidermek suretiyle altını dinar olmaktan çıkarmak mümkündür. Bu durumda altını *dinar* olarak isimlendirilemez. Dinarın maddesi olan altını; demir veya bakırla değiştirmek suretiyle de, dinarın dinarlığını bozmak mümkündür.

Kıyas ta böyledir.

Bazen kıyasın formunu bozarak kıyas bozulur; bu da yukarıda anılan kıyas şekillerinden hiç birine dayanmadan kıyasın yapılmasıyla gerçekleşir. Bazen kıyasın formu düzgün olduğu halde, maddesini bozmak suretiyle kıyas bozulabilir. Bu da öncüllerin zâniyattan olması, ya da yanlış olması ile gerçekleştirilebilir.

Altın'ın beş aşaması vardır;

1. Hakiki saf altın
2. Hakiki saf altın kadar saf olmayan; ancak tenkitçi bir gözle inceleyenin ortaya çıkarabildiği bir miktar katkı katılmış altın.
3. Her tenkitçi gözün, hatta tenkitçi olmayan gözün bile görebileceği derecede katkı maddesi katılmış altın.
4. Üstü ince bir altın tabakasıyla kaplanmış altın; içinde hiç altın olmadığı halde, dikkatli bir gözle inceleyen bile neredeyse onun altın olmadığının farkına varmaz.
5. Herkesin katkılı olduğunu fark edeceği kadar katkı maddesi olan altın.

Aynı şekilde öncüllerin de beş derecesi vardır;

1. Şeksiz, şüphesiz doğru ve kesin olan öncül. Bundan kurulan kıyasa *Burhanî Kıyas* denir.

2. Ancak dikkatli bir gözün fark edebileceği derecede kendisinde hata bulunan, kesine yakın öncül. Bu öncüllerden meydana gelen kıyasa *cedelî kıyas* denir.

3. Galip zan ifade eden zannî öncüler. Nefis, çelişiğinin farkına vararak ondaki hatayı rahatlıkla tespit edebilir. Bu tür öncüllerden kurulan kıyasa *Hıtabî Kıyas* denir.

4. Ne zannî ne de yakinî olan fakat yakiniyatla karıştırılmış bir biçime sokulmuş öncül. Bu öncüllerden oluşturulan kıyasa *muğalata ve safsata kıyası* denir.

5. Yanlış olduğunu herkesin bildiği öncül. Fakat nefsin hayali bu tür öncüllere yönelir. Bundan elde edilen kıyasa *Şiir* denir

Bu öncüllerin açıklanması gerekir.

Bir kanıta dayanmadan ön kabulle ele alınıp, kendisinden kıyas düzenlenen her öncül şu on üç hususun dışında değildir:

1. Evveliyât
2. Mahsûsât
3. Mutevâtirât
4. Vehmiyât
5 Musellemât
6. Zanniyât
7. Tecrübiyât
8. Meşhûrât
9. Muşebbihât
10. Muheyyelât
11. Makbûlât
12. Görünürde meşhur
13. Zihnin orta terim ve kıyaslarından soyutlayamadığı önermeler

1. Evvveliyât (a priori bilgiler): Aklın yapısını, tek başlarına kendilerini onaylamak zorunda bırakan bilgilerdir; *İki birden çoktur*; *bütün, parçasından büyüktür*; *bir nesneye eşit olan nesneler birbirlerine eşittir*, ifadeleri, bu tür evveli bilgilerdir.

Kendini akıllı olarak değerlendiren, doğuştan getirdiği bilgilerin dışında eğitim ve öğretim görmemiş, bir alışkanlık kazandırılmamış, akıllı olarak yaratılmış kişiye bu tür önermeler sunulduğunda, bunları zihinde tasavvur etmesi halinde yani; *bütün* (küll), *parça* (cüz) *daha büyük* (ekber) terimlerinin anlamlarını düşündüğünde mutlaka *bütünün, parçadan büyük olduğunu* onaylar, bunu onaylamaması imkansızdır. Hangi durumda bulunursa bulunsun, durum aynıdır. Bu bilgiler *duyu (his)* ile elde edilen bilgiler değildir. Çünkü duyu ancak bir, iki gibi sayılı şeyleri kavrayabilir.

Yukarıdaki önermeler akılda tümel bir biçimde bulunan hükümlerdir. Aklın bu tür bilgilerden sıyrılması mümkün değildir.

2. Mahsûsât (Duyular):
Güneş aydınlatıcıdır.
Ay'ın ışığı artar ve eksilir, ifadeleri duyularla elde edilen bilgilerdir.

3. Mücerrebât: Duyu ve aklın toplamından elde edilen bilgilerdir; *ateşin yakıcı olduğunu, Sakamunyanın (bir ilaç) safra'yı rahatlattığını, içkinin sarhoş edici olduğunu* tecrübe ile elde ettiğimiz bilgilerle biliriz.

İçki peş peşe içildikten sonra duyu, içkinin sarhoş edici olduğunu idrak eder ve aklı uyarır. Zira bu, onun gerekenidir. Rastlantısal olmuş olsaydı duyu, aklı çoğu kere uyarmazdı. Akıl duyunun getirdiği bu bilgilere güvenerek onları zihine nakşeder.

4. Mütevâtirât (Mutevatir Bilgiler): Bir topluluğun haber vermesiyle elde ettiğimiz bilgilerdir. Görmediğimiz halde *Mısır* ve *Mekke*'nin var olduğunu mütevatir haberle biliriz. Şüphe ortadan kalktığı zaman bu tür haberler, *mutevâtir* olarak isimlendirilirler.

'Peygamberi tasdik eden kişi, peygamberden sadır olan mucizeyi de tasdik etmek zorundadır, çünkü mucizeye dair haber, peygamberin varlığına dair haber gibi mütevatirdir' denilerek bir haberin bir habere kıyaslanması (mütevatir kabul edilmesi) caiz değildir. Çünkü (bu kişi) şöyle diyebilir: peygamberi gördüğümden dolayı onun varlığı hakkında tereddüde düşmem mümkün değildir. Oysa mucizenin varlığı hakkında bir tereddüde düşmem mümkündür. Eğer mucizeye dair

haber/bilgi, peygambere dair haber/bilgi olsaydı, bu konuda tereddüde düşemezdim Öyleyse mucizeye dair bilgi mütevatir olsa da- ondan şüphe etmemi imkânsız kılacak artı bir haberin olması zorunludur.

5. Kıyası, tabii olarak kendisinde bulunan önermeler (Fıtriyât): Orta terimleri zihinde meydana gelen önermelerdir. Fakat orta terim, zihinden silindiğinden kişi onun vasıtasız ve önceli (evleviyât) bir öncülle elde edildiğini zanneder. Araştırma sonucunda bu tür bilgilerin orta terimle bilindiğinin farkına varılır. Kıyasın, orta terimin hükmünün istenmesinden başka bir anlamı da yoktur. Zaten, büyük terim ve küçük terim, hükmü öğrenilmek istenen meselede birlikte bulunuyorlardır.

Örnek: Bedihî olarak iki'nin, dört'ün yarısı olduğunu bilirsiniz. Aslında ikinin, dörtün yarısı olduğu orta terimle bilinmektedir; dört'ün yarısının her biri diğerine eşit, bütünün iki parçasından biridir, iki de dört'ün birbirine eşit iki parçasından biridir ve o da (dörtün) yarısıdır.

Kanıtı şudur: Otuz dörtte, kaç tane on yedi, vardır? diye sorulursa, otuz dört'ü ikiye bölüp, her parçanın on yedi olduğunu görmeden; on yedinin, otuz dört'ün yarısı olduğuna belki de hemen karar verilemeyecektir. Hadi bunun bölme işlemine başvurmadan bilindiğini varsayalım, eğer bu sayıların yerine daha büyük sayıları koyarsak, ya da yarısı yerine, altıda bir, onda bir, oranlarını koyarsak bu kişi bunları bedihî olarak bilemeyecektir.

Özetle: Nesnenin bir vasıta (orta terim) ile bilinmiş olması uzak bir ihtimal değildir. fakat bir vasıta ve kıyasla bilindiği halde zihin bunun farkında değildir. İnsanın, bir vasıta ile varlığının farkına vardığı şeyle, bizatihi zihinde sabit olan şey aynı değildir. Bir şeyin varlığının bilincine varmakla, onu ifade etmek arasında da fark vardır.

6. Vehmiyât (Kuruntular): Geçersiz (batıl) öncüllerdir. Fakat nefiste tereddüte yer bırakmayacak derecede güçlendirilmişlerdir. Bu vehmin ancak duyumlardan çıkarılan hususlarda karar vermesinin bir sonucudur. Çünkü kuruntu, ancak duyuların telif ettiklerine uygun şeyleri kabul eder. Örneğin kuruntu, kendisine işaret edilmeyen, evrenin içinde de dışında da olmayan bir varlığın imkansız olduğuna karar verir. Yine kuruntu, bir cismin kendi kendine dışardan bir şey

eklenmeden artmayacağına karar verir. Kuruntunun bu şekilde karar vermesinin nedeni ise, bu tür hususların[26] duyuya uygun olmaması ve kuruntunun içine girmemesidir.

Kuruntunun verdiği kararların geçersiz[27] olmasının nedeni şudur; kuruntunun içine girmeyen şeyler geçersiz olduğuna göre, kuruntunun kendisi de geçersizdir. Zira kuruntunun kendisi de kuruntunun içine girmez. Nitekim ilim, kudret ve beş duyunun idrak edemediği nitelikleri, kuruntu da idrak etmez. Kuruntunun yanılgıya düştüğünü ise, bu tür belirli meseleler ortaya koymaktadır. Çünkü bu meseleler, kuruntunun kabul edilmesine yardım ettiği, evveliyattan kurulmuş kıyasların gerekli sonuçlarıdır ve kuruntu, öncülleri evveliyattan olan kıyasların sonuçlarının *doğru* olduğunu kabul eder. Sonuç ortaya çıktıktan sonra ise, kuruntu sonucu kabul etmekten korkar. Bununla da kuruntunun bu sonucu kabul etmesini engelleyen şeyin, yapıların mekanı olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü kuruntu, duyulara uygun olmayan şeyleri, kabul etmekten uzaktır.

7. Meşhûrât: Şöhretleri ve genelin görüşü dolayısıyla kendilerine güvenilen önermelerdir.

İlim ehline göre bu bilgilerin, aklın yapısında bulunan gerekli önceli bilgiler olduğu açıktır.

Örnek: *Yalan çirkindir*

Peygambere azap edilmemesi gerekir.

Hamama peştemalsiz girilmez , aksi takdirde avret yeri açıkta kalır.

Adalet gereklidir

Zulüm çirkindir, gibi ifadeler yaygın ifadelerdir.

Bunlar çocukluktan itibaren tekrar tekrar işitilen sözlerdir. Herkesçe biliniyor olması dolayısıyla nefislerde kolayca kabul edildi-

---

26. Yani öyle bir varlıktır ki, kendisine işaret edilemez, evrenin ne içindedir ne de dışındadır. Böyle bir cisim ancak bir şeyin kendisine izafe edilmesiyle artar. Duyu bu tür şeyleri inkar etmesine rağmen akıl, bunları inkar etmez. Akıl, maddeden soyutlanmış nefsi tanır, cismi gerektiren evrenin yoktan var oluşunu da kabul eder. Cisim *hiçbir şeyden* var olduğuna göre hiçbir şeyden artması da mümkündür. Yani bu cisim kendisine her hangi bir ekleme olmaksızın artar.
27. Yani kuruntunun bu tür hususlardaki hükümleri geçersizdir.

ğinden, yaşamın düzene sokulması için memleketin ahalisi bu hususlarda ittifak içerisindedirler. Belki de nezaket, korkaklık ve haya gibi yaratılışın icapları da yukarıdaki meşhur ifadeleri teyit etmektedir.

Akıllı, fakat herhangi bir eğitim almamış, bir şeyden hoşlanma veya hoşlanmama şeklinde bir huy kazandırılmamış ve kendi haline bırakılmış bir insanı varsayalım, böyle birine yukarıdaki ifadelerin arz edilmesi halinde bunları red etmesi mümkündür. Bu; iki, birden büyüktür, önermesi gibi değildir. Araştırma veya bir delil şartına bağlı olarak bazen bu öncüller doğru olurlar, fakat bunların mutlak doğru oldukları zannedilir.

Örneğin; *Allah'ın gücü her şeye yeter,* ifadesinin doğru olduğunu zannederiz. Bu aynı zamanda meşhur bir sözdür, bunu red etmek hoş değildir. Oysa bu ifade doğru bir ifade değildir. Zira Allah; kendisi gibi birini yaratmaya kâdir değildir. Öyleyse; *Allah, yapılması mümkün olan her şeyi yapmaya kâdirdir,* denilmesi gerekir.

Allah, her şeyi bilir, denilir. Oysa Allah, kendisi gibi birinin var olduğunu bilmez. Bu tür yaygın öncüller, şöhretleri, karakter ve geleneklerin farklılığına göre güç ve zayıflık bakımından birbirlerinden farklılık arz ederler. Bu ifadeler beldeden beldeye veya farklı meslek grupları arasında farklılık arz edebilirler. Örneğin, tıpçıların yanında meşhur olmayan bir ifade marangozcuların yanında meşhur olabilir, bunun tersi de olabilir.

Meşhur, batıl'ın çelişiği değildir.

Meşhurun çelişiği, şeni'dir.

Batılın çelişiği ise, hakk'tır.

Oysa nice hak olan şey vardır ki, şeni'dir.

Nice bâtıl şey de vardır k, sevimlidir, meşhurdur.

Şüphesiz önceli bilgiler, bazı duyumlar, mütevâtir haberler ve tecrübeye dayanan bilgiletden de meşhur olanları vardıt.

Burada asl olan, sadece şöhrettir.

8. Makbulât: Faziletli insanların, büyük alimlerin, selefin ileri gelenletinin benzer şekilde naklettikleri ve kitaplarında da aktardıkları sözlerinin hüsnü zanla kabul edilmesidir. Bu sözler nefiste tam olarak yerleşir.

9. Musellemât: Hasmın kabul ettiği veya sadece birbirine karşı olan iki taraf arasında yaygın olan öncüllerdir. Bu öncül sadece iki hasım arasında kullanılır. Musellemât, meşhurdan ancak genel ve özel olma bakımından ayrılmaktadır. Meşhur öncülü herkes; ön kabulleri (musellemât) ise sadece hasım kabul eder.

10. Muşebbihât: Evveliyât, tecrübeler ve meşhurlara benzeyen bilgilerdir. Gerçekte bunlara benzemez fakat şekilsel olarak onlara yaklaşmaktadır.

11. Görünürde meşhurlar (el-Meşhurâtu fi'z-Zahir): İşitilen bir sözün işitilir işitilmez yeterince düşünülmeden hemen herkes tarafından kabul edilmesidir. Düşündükten ve bir süre geçtikten sonra onun kabul edilemeyeceğini, fasit olduğunu hissederiz: *Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et*, sözü böyledir. Nefis bu sözü ilk etapta kabullenmeye yönelir. Sonra iyice düşündükten sonra zalim'e yardım etmesinin vacip olmadığını anlar.[28]

---

28. "Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et" sözü bazı kaynaklarda Hz. Peygambere (s.a.v.) nispet edilmektedir. Yorumu da yine peygamberin diliyle aktarılmaktadır. Bu söz ile birlikte aktarılan yoruma göre zalim kardeşine yardım etmen, onu zulüm işlemekten alı koymandır. Zalimi zulüm işlemekten alı koymak, gerçek anlamda bir yardımdır ve bunun bir çok gerekçeleri vardır: 1. Zalim; öfkesine yenilip bunun neticesinde sonucu belli olmayan düşmanca zulüm işlediğinde iki değişik unsurun kendi nefsini istila ettiğini görür. a. Kendisini azarlayan vicdanının rahatsızlığı. Gerçekten bu, acı ve son derece etkileyici bir rahatsızlıktır. b. Zulmettiği kişiden kendisine ulaşabilecek intikam ile ilgilidir. Zalimin zulüm işlemekten ve öfkeli iken bir düşüncesizlik sonucu sürüklendiği şeyi yapmaktan alıkonulması yukarıda anılan iki durumun etkilerinden onu korumak anlamına gelir. 2. Göğün adaleti yerini bulur. Bu dünyada bütünü olmasa da mazlumun hakkı zalimden alınır. Bunun ahirette tamamlanması gerekir. Allah mühlet verir fakat ihmal etmez. Kuşkusuz Allah, elim bir şekilde hakkı alır. Zalimin zulüm işlemekten alıkonulması, kendisinden kurtulması mümkün olmayan ilahi kısastan kurtulmak anlamına gelir ki bu, onun için bir rahmettir.

3. Zalimin zulüm işlemekten alıkonulduğu toplum, emniyet ve adaletin hakim olduğu bir toplumdur. Böyle bir toplumda yaşamak herkes için mutluluğu garanti eder, hatta zulüm işlemeye kendilerini kudretli sananlar için de bu böyledir. Böyle bir toplumda bütün güç Allah'a aittir. Allah, zalime daha zalim birini musallat kılmaya da kadirdir. Zalimin zulümden alıkonulması, adaletin temellerinin tespit edilmesi ve toplumda güvenin olması anlamına gelir ki, zulüm işlemeye kendilerini yetkili görenler bile bunlardan kendilerini vareste göremezler. Allah'ın gücünün sınırı yoktur nerede ve ne zaman dilerse bu gücünü ortaya çıkarır.

12. Maznunât: Çelişiğinin olma imkanı hissedilmekle beraber, galip zan ifade eden bilgilerdir. Örneğin; gece çıkan kişiye; o haindir, eğer hain olmasaydı gece çıkmazdı, denilir. Veya; falanca düşmanı çağırıyor, öyleyse o da çağırdığı düşman gibi düşmandır. Oysa onun çağrısının nedeni, düşmanı aldatmak veya arkadaşı için düşmana tuzak kurmak olabilir.

13. Muhayyelât: Yalan olduğu bilinen öncüllerdir. Fakat teşvik ve nefret ettirmek suretiyle nefse etkide bulunurlar. Nefis, tatlılığın, bekarete benzetilmesinden nefret eder. Oysa bunun yalan bir şey olduğunu da bilir. İşte öncüller bunlardır, şimdi de onların kullanıldıkları yerleri zikredelim.

ÖNCÜLLERİN KULLANIMINA DAİR

İlk beş öncül; yani önceli, duyusal, tecrübî, mütevatir ve kıyası yapısında olan öncüller, *burhanî kıyaslar* için elverişlidirler .

Burhanî kıyasın faydası; gerçeğin ortaya çıkması ve kesin inancın hasıl olmasıdır.

Meşhurât ve musellemât; *diyalektik* kıyasın öncülleridir.

Evveliyat ve yukarıda zikredilen diğer dört öncülün diyalaktik kıyasta kullanılmaları daha kuvvetlidir. Fakat yalnızca meşhur ön kabul (musellem) oldukları için diyalektikte kullanılmaktadırlar Çünkü diyalektik sanatı, hiç bir şeye bundan daha çok ihtiyaç duymaz. Diyalektiğin ise bir çok faydası vardır:

Metnin bu şekilde yorumlanması için herhangi bir kanıt yoktur. Ancak zalime yardım etmenin anlamı da bu olabilir. Çünkü ufku açık olan herkes bunu bu şekilde anlar ve bunu kabul emekten başka bir çıkar yol da bulamaz. Metnin yüzeysel bir şekilde yorumlanması ise bazı kanıtları gerektirir. Metnin yüzeysel okunması şudur: insan her halükârda amacı ve yaptığı ne olursa olsun arkadaşına yardım etmek zorundadır, yaptığı zulüm ve haksızlık olsa dahi. İnsan kardeşlik ilişkisi ve bağlılığını dikkate aldığında bu anlamı başlangıçta kabul etmeye meyleder, fakat adalete uymak gerektiğini hatırlayınca adalete tabi olmanın kardeşliğe tabi olmaktan daha haklı bir şey olduğunu anlar ve nefisler buna uymaya meyleder.

1. Hak yolunu tutmayan, hakkın bilgisine burhan ile ulaşmaktan aciz olan ve meşhurata dönerek, meşhuratın bir gerçek gibi kabul edilmesi gerektiğini zanneden bidatçı ve fuzuli kimseleri delil ile susturmak ve bozuk görüşlerini iptal etmek, diyalektiğin faydalarından biridir.

2. Bilgi düzeyi avâm'ın üstünde, vaaz söylemiyle ikna olmayan ve burhanî kıyasın şartlarını inceleyecek seviyeye de ulaşmamış bununla birlikte hakkı öğrenmek isteyen bir şahsın kalbine diyalektik kıyaslarla inanç tohumlarını ekmek mümkündür. Genelde sezgisi güçlü olanlar (fakihler) ve öğrenciler böyledir.

3. Tıp, geometri ve bunların dışındaki tikel ilimlerin öğrencileri, işin başında burhana yönelerek bu ilimlerin öncüllerini ve ilkelerini öğrenmeye nefisleri itaat etmez. Bunları kabul etmeleri istenirse nefisleri buna müsaade etmez.[29] Öyleyse burhanla öğrenmeyi mümkün kılacak belli bir süreye kadar, öncülleri meşhurlardan olan diyalektik kıyaslarla gönülleri kazanılmalıdır.

4. Diyalektik kıyasın özelliklerinden biri, bir problemde sonucun ve çelişiğinin aynı anda ortaya çıkmasına imkan tanımasıdır. Bu gerçekleştiğinde ikisinin hatalı noktaları üzerinde düşünülüp meselenin gerçek yönü ortaya konulabilecektir.

Diyalektik sanatının bu kadarıyla yetinelim. Aksi takdirde başlı başına bir kitap ortaya çıkacaktır. Öyleyse diyalektiği anlatmaya daha fazla ihtiyaç yoktur.

Vehmiyât ve müşebbihât: Bunlar safsata (muğalata) kıyasının öncülleridir, kendilerinden korunulması ve sakınılması dışında kesinlikle bir faydaları yoktur.

Bu tür öncüllerden nasıl sakındıklarına bakılarak insanların ilimde yeterli olup olmadığına karar verilir. Bundan dolayı bu tür kıyaslara; *imtihan kıyası* adı verilmiştir. Bazen de halka, kendini alim olarak yutturan ve halkı peşinden sürükleyen kişilerin ayıbını ortaya çıkarmak için kullanılır. Safsata kıyasıyla halkın önünde bu tür kişilerle münazaraya girilir ve bu tür insanlara gerçeğin içinde bulunan yanlış, gösterilmek suretiyle onların acizliği ortaya konulur. Böylece halk onla-

29. Yani ispat edilmeden bunların kabul edilmesi ve öngörülmesi istenirse.

rın kusurlarını öğrenir ve bu tür insanların peşinden gitmez. Bu tür kıyasa da *inadî kıyas* ismi verilir.

Görünürde meşhur, zanniyât ile makbûlât: Hitabî, fıkhî ve kesin inanç istemeyen bütün kıyasların öncülleri olmaya elverişlidirler. Hitabî kıyasın, gönüllerin hakka yönelmesinde, batıl şeylerden nefret etmesinde etkin rol oynadığı gizli değildir. Fıkhın da böyle bir faydası vardır. Hitabet hususunda müstakil bir kitap mevcuttur, bu yüzden sözü uzatmaya ihtiyaç yoktur.

Muhayyelât: Şiirsel kıyasların öncülleridir; evveliyat ve beraberindekiler retorik ve şiirde kullanılıyorsa bu ancak şöhretleri dolayısıyladır. Hayal etme ve arkasındakilerin şiirde kullanılmaları için herhangi bir şart yoktur

Burhanî kıyasa, hüküm elde etmek için, safsataya da kendisinden sakınılmak için ihtiyaç vardır. Öyleyse biz de bu kadarını anlatmakla yetinelim.

KIYAS'A DAİR SON SÖZ

Kendisinden sakınılması için yanlışın saiklerini anlatmalıyız. Bu saikler on tanedir:

Birincisi: Tartışmalar genellikle şaşkınlık (teşviş) yaratır ve bu tartışmalarda yanlışlar yer alır. Bundan dolayı tartışmacının, tartışmada ileri sürülen fikirlerin bir kıyas olup olmadıklarını öğrenmek için yukarıda anılan sıralamaya baş vurmayı bir alışkanlık haline getirmesi gerekir. Eğer bu ifadeler bir kıyas ise, kıyasın hangi türü oldukları, kıyasın hangi şeklinden yapıldığı ve modlardan hangi modla oluşturulduğu bilinmelidir ki, karıştırmanın nerede yapıldığı ortaya çıksın.

İkincisi: Orta terimin iki öncülde aynı şekilde yer alması için, orta terim üzerinde yeterli derecede düşünülmelidir. Çünkü; ister fazlalık isterse eksiklik yönünde olsun; orta terimin iki öncülde farklı şekilde yer alması, kıyası bozar ve sonuç yanlış olur.

Örnek; yukarda, tümel olumsuzun, tümel olumsuz olarak döndüğünü (aks) söyledik.

Şarapta hiçbir şarap testisi yoktur, diyen doğru söylemiş olur.

Hiç bir şarap, şarap testisinde değildir, şeklindeki döndürmesi ise, tasdik edilemez. Çünkü burada döndürmenin kurallarına riayet edilmemiştir.

Söylenmesi gereken şudur;

Hiç bir küp, şarap değildir.

Hiç bir şarap, küp değildir. Bu önerme doğrudur. Arapça -/fi(-içinde) harf-i ceri cümleye ekleyip; *şarapta hiç bir küp yoktur*, denildiğinde, bunun döndürmesi; *şarapta olan hiçbir şey küp değildir*, şeklinde olacaktır ve bu da doğrudur. Yanlış, bu önermedeki yüklemdedir. Yani yalnızca şarap ifadesi kullanılacağına, şarabın içinde (fi'ş-şarâb) ifadesi kullanılmıştır. Bunun döndürmede bütünüyle konu olması gerekir, buna riayet ettiğinizde, döndürme doğru olur.

Üçüncüsü: Küçük terimle büyük terimin çelişiği arasında hiçbir şekilde farklılığın olmamasına dikkat edilmelidir. Kıyas, iki terimin birbirleriyle farklılık arzetmeksizin bir araya getirilmesini gerektirir. Bu da çelişiğin şartları bahsinde anlattıklarımızla bilinir.

Dördüncüsü: Ortak bir ismin bulunmaması için üç terim ve sonucun tarafları ayrı ayrı düşünülmelidir. Bazen bir ismin birden fazla anlamı vardır, bu tür isimler kıyas için uygun değillerdir.

Beşincisi: Zamirlerin iyice incelenmesi gerekir. Bunlar delalet yönleri itibariyle farklılık gösterirler, bundan da yanlışlar ortaya çıkar; *akıllı kişinin bildiği her şey O' nun bildiği gibidir*. Buradaki o (huve) zamiri hem *bilinene* hem de *bilene* işaret edebilir. Bu durumda; o, taşı bilir. Öyleyse o, taştır, denilir.

Altıncısı: Kıyas belirsiz ifadeleri kabul etmemelidir. Belirsizler, ifadenin doğru olduğunu zannettirirler. Belirsiz ifadeler belirli hale getirilince, akıl yanlışlıklarının hemen farkına varır: *İnsan hüsrandadır*, denildiğinde nefis bunu kabul eder ve bu ifadeyi tasdik eder. Bu ifade belirsizlikten kurtarılarak: *bütün insanlar zorunlu olarak hüsrandadır*, denilirse akıl, bütün insanların hüsranda olmadığını fark eder ve bunun yanlış olduğunu anlar.

Düşmanının dostu, senin düşmanındır, ifadesini nefis kabul eder. Fakat bu belirli hale getirilerek; *senin düşmanının dostu olan herkes, düşmanındır*, ... şeklinde ifade edilirse akıl zaruri olarak bunun herkesi kapsamak zorunda olmadığı hususunda kişiyi uyarır.

Yedincisi: Bazen kıyasın öncülünü tasdik edersiniz, tasdik etmenizin sebebi ise öncülün çelişiğini zihninizde aradığınız halde bulmamanızdır. Böyle bir kıyasın öncülünü tasdik etmek gerekmez. Bulmadığınızda değil, bizatihi kendi içinde çelişiğinin olmadığını öğrendiğinizde bu kıyas tasdik edilebilir. Zira kıyasın içinde çelişiği olduğu halde siz bulamamış olabilirsiniz. *Allah her şeye kadirdir*, önermesini tasdik ettiğiniz gibi. Allah kendi benzerini yaratmaya kadir midir?[30] zihne gelinceye kadar, aklınıza gelen her bir şeye Allah'ın kadir olduğunu tasdik edersiniz. Akıl, tasdikte ; Allah'ın, *kendi içinde mümkün olan* her şeye kadir olduğu hususunda seni uyarır ve bunun kendi içinde çelişiği yoktur.

Sekizincisi: Kıyasta tespit edilmek istenen meselenin, kıyasta öncül yapılmamasına dikkat edilmelidir.

Örnek:

Her hareket bir hareket ettirene ihtiyaç duyar ifadesini ispatlamak için; *hareket eden kendi kendine hareket etmez* ifadesi, öncül olarak kullanılmamalıdır. Zira bu öncül, da'vanın kendisidir. lafızlar değiştirilerek delil kılınmıştır.

Dokuzuncusu: Kıyasın, nesneyi, kendisiyle sahih olan bir şeyle doğrulamamasıdır.

Nefs, ölmez. Çünkü nefs sürekli faaliyet içerisindedir, denildiği gibi. Oysa nefsin sürekli faaliyet içerisinde olduğu, nefsin ölmediği bilinmedikçe bilinmez. Nefsin fiilinin devam ettiği de yine bununla (ölmediğiyle) sabit olmaktadır.

Onuncusu: Vehmiyât, meşhurât ve muşebbihât'tan sakınılmalıdır. Kıyas ancak evveliyât, hissiyât ve onlarla birlikte olanların öncül kılınmasıyla tasdik edilir. Bu şartlara riayet ederseniz zorunlu olarak kıyasınız *doğru sonuçlu* çıkar ve içinde tereddüt olmayan, *kesin inanç* meydana gelir. Böyle bir kıyastan tereddüt etmek isteseniz bile tereddüt edemezsiniz.

---

30. Allah'tan kudretin nefyedilmesi gibi örneklerin verilmesi mümin nefsin kolay kolay kabul edeceği şeyler değildir.

V-BURHAN
VE KIYASIN EKLERİ

-I-
Bilimsel sorular ve kısımları

Biz bununla bilimlerde yer alan soruları kastediyoruz. Bu sorular dört'-tür:

(/-hel/ var mıdır?) sorusu: Nesnenin varlığını öğrenmeye yönelik bir sorudur.

(/- mâ/ ne?) sorusu: Nesnenin mahiyetini bilmeye yönelik bir sorudur.

(/- eyyu/ hangi?) sorusu: Nesneyi, cinsinde kendisine ortak olan nesneden ayırmaya yönelik bir sorudur.

(/ - lime/ niçin?) sorusu: Nedeni öğrenmeye yönelik bir sorudur.

1. (/-hel/ var mıdır?) sorusu, iki kısma ayrılmaktadır:

a. Var mıdır? sorusu, varlığın aslını öğrenmeye yöneliktir: *Allah var mıdır?, Boşluk var mıdır?* ifadeleri gibi.

b. Soru, nesnenin durumunu öğrenmeye yöneliktir: *Allah dileyen midir?, evren sonradan olma mıdır?* gibi sorular bu tür sorulardır.

2. (/-mâ / ne?) sorusu da iki kısma ayrılmaktadır:

a. Mutekellimin kendisi izah etmeden, mutekellimin kullandığı terimin ne anlama geldiğini öğrenmeye yönelik bir sorudur. Örneğin, mütekellim, *ukkar* dediğinde; bununla kastedilen nedir? diye sorulur, o da; *ukkar, içkidir* der.

b. Nesnenin kendi içindeki hakikatini öğrenmeye yönelik bir sorudur: *Ukkar nedir?* sorusunu soran kişiye; *ukkar, üzüm sıkılarak elde edilen, sarhoş edici bir içkidir,* denilir.

(/-mâ/ ne?) sorusu; birinci anlamda (/-hel/ var mıdır?) sorusundan önce gelir. Zira nesneyi anlamayan, onun varlığını soramaz.

İkinci anlamda ise; (/-mâ/ ne?) sorusu, (/-hel/ var mıdır?) sorusundan sonra gelir. Zira varlığı bilinmeyenin, mahiyeti sorulamaz.

3. (/-eyyu/hangi?) sorusu; *ayırım* ve *hassa*'ya yönelik bir sorudur.

4. (/-lime/ niçin?) sorusunun iki yönü mevcuttur:

a. Varlığın nedenini öğrenmeye yönelik bir sorudur. *Bu elbise niçin yandı?* sorusunu soran kişiye; *çünkü, ateşe düştü,* deriz.

b. İddianın nedenine yönelik bir sorudur: *Niçin elbise ateşe düştü, dediniz?* sorusunu sorana da; *çünkü onu yanmış olarak gördüm ve buldum,* deriz.

(/-mâ/ ne?) ve (/-eyyu/ hangi?) soruları: Tasavvurlar içindir.

(/-hel/ var mıdır?) ve (/-lime/ niçin?) soruları ise: Tasdik içindir.

-II-
Burhanî kıyaslar

Burhânî kıyas, sonucun var olmasının ve sonucun varlığını tasdik etmenin nedenlerini ortaya çıkaran kıyastır.

Birincisi: *Burhan'u- lime* diye isimlendirilir.*

İkincisi: *Burhan'u- inne* diye isimlendirilir.

Örnekler: Bir yerde bir dumanın olduğunu iddia eden kimseye, *niçin bunu söylüyorsunuz?* denilir. O da; *çünkü orada ateş vardır, ateşin olduğu yerde de duman vardır, öyleyse orada duman vardır,* der.

Burada tasdikin nedeni olan, *burhan'u lime,* dumanın varlığını ve dumanın var olma nedenini öğrenmemizi sağlamaktadır.

Orada ateş vardır diyen kişiye; *niçin orada ateş vardır diyorsun?* denilir, o da; *çünkü orada duman vardır ve dumanın olduğu yerde ateş vardır,* der. Bu da; ateşin varlığını tasdik etmenin nedenini

* Gazâlî "Burhânu Lime" ve "Burhânu enne" şeklinde ifade ettiği burhan çeşitleri felfese kitaplarında genellikle "Burhanun inniyun" ve "Burhanun limmuyun" şeklinde geçmektedir. Türkçeye de bunlar genellikle "Burhan-ı innî" ve "Burhân-ı Limmi" şeklinde aktarılmışlardır. Biz Gazâlî'nin kullanımını tercümede esas aldık.

öğrenmemizi sağlamaktadır, fakat ateşin var olma nedenini ve hangi sebeple bu yerde olduğunu bu soru bize öğretmez.

Kısacası; nedenli, nedene delalet eder. Neden de, nedenliye delalet eder. Nedenli, nedeni gerektirmez. Neden ise nedenliyi gerektirir. *Burhan'u- enne* ile *Burhan'u- lime* arasındaki farktan maksat ta budur.

Tek bir nedene dayanan ve birbirinin gerekeni olan iki nedenliden her biri, diğerine delalet eder. Burhan'u-limenin, mutlak surette **büyük terimin varlığının nedeni olma zorunluluğu yoktur.** Burhanu'limmenin küçük terimi, büyük terimle nitelendirecek bir neden olması, yani büyük terimde bulunduğundan dolayı neden olması, kendisi için yeterlidir.

İnsan hayvandır.
Her hayvan cisimdir
Öyleyse; ***insan cisimdir***

Bu kıyasta orta terim, küçük terimin içinde, büyük terimin nedeni olarak bulunduğundan, burhan'u- lime'dir: *İnsan cisimdir, çünkü o, hayvandır* yani cisim olmak, hayvan olması bakımından insana nispet edilen bir özsel niteliktir; ne insanın bir *varlık* olması gibi daha genel, ne de; *yazan olması, uzun olması* gibi daha özel bir niteliği dolayısıyla insan, cisimdir.

-III-
Burhanî İlimlerin Kullanıldığı Yerler

Bunlar dört'tür: *Konular, özsel ilintiler, meseleler, prensipler.*

1. *Konular:* Biz bununla, her bilimin zorunlu olarak bir konusunun olduğunu ve bu konu çerçevesinde araştırmalar yapılarak konunun kurallarının tespit edildiğini kastediyoruz. İnsan bedeninin tıp, ölçü'nün geometri, sayıların aritmetik, nağmenin müzik, mükelleflerin eylemlerinin fıkıh için bir konu teşkil etmesi buna örnek verilebilir.

Bu bilimlerle ilgilenen kişilerin yukarıda zikredilen konuların varlığını bu bilimlerde tespit etmeleri gerekmez. Fakihin insanın herhangi bir eylemini, mühendisin ölçünün bir ilinti olduğunu tespit etmesi gerekmez. Bunları tespit etmekle görevli başka disiplinler vardır. Öyleyse bu ilimlerle ilgilenen kişilerin, tasavvur (tanım) yolu ile bu konuları sınırları ile bilmeleri gerekir.

2. *Özsel ilintiler*. Özsel ilintilerle, konunun sınırları içinde yer alan, konunun dışında kalmayan özellikleri kastediyoruz. Örneğin, bazı ölçüler için; üçgen ve kare, diğer bazı ölçüler için ise, doğru ve eğri birer özelliktir. Bunlar geometrinin konusunun özsel ilintileridir. Çift ve tek olmak sayıların; ittifak ve ihtilaf yani uygunluk nağmelerin, hastalık ve sıhhat ta hayvanın özsel ilintilerdir.

Her bilimin girişinde öncelikle özsel ilintilerin, tanımlarıyla birlikte, tasavvur yoluyla anlaşılmaları gerekir. Özsel ilintilerin konularda bulunması ise, ancak bu bilimin tamamından istifade edilerek bulunur. İlimden maksat, konunun içinde bunlara delil getirmektir.

3. *Meseleler:* Özsel ilintilerin konularla bir araya gelmesinden ibarettir. Her ilimde istenen ve cevabı aranan şey de budur. İlmin konusunda bunlar araştırıldığından bunlara, *ilmin meseleleri*; *özellikleri istenildiğinden dolayı da ilmin istekleri*, burhan kıyasının sonuçları olduklarından da *sonuçlar* diye isimlendirilirler. Varlık tek'tir, isimler ve ifadeler ise değerlendirmelere göre farklılık arz ederler. Bir ilimde bulunan burhanî her bir problemin konusu ya bu ilmin de konusudur, ya da bu ilimde bulunan özsel ilintiler, burhanî meselenin konusudur.

Burhanî meselenin konusu, ilmin de konusu ise burhanî mesele ya konunun kendisidir; nitekim geometride ortak olan ölçüler, birbirlerinden farklılık arz etmezler, benzerlik arz ederler. Aritmetik ilminde de, *her sayı iki kenarındaki sayıların toplamının yarısıdır*, denilir. Nitekim beş sayısı; altı ve dört; üç ve yedi; iki ve sekiz; bir ve dokuz sayılarının toplamının yarısıdır. Ya da burhanî kıyas bu ilimde özsel bir ilinti ile konu olur.

Geometride; *ölçü bakımından bir nesneden farklı olan şey, nesneye ölçüde ortak olan diğer nesnelerden de farklılık arz eder*, denilir.

Burada ele alınan *birbirinden farklı miktarlar*'dır yalnızca *miktar* değildir. Farklılık, *miktar* için özsel bir ilintidir. Aritmetikte, ikiye bölünmüş sayının iki parçasının çarpımının toplamı, sayının bütününün, bütününe çarpımının dörtte biridir, denilir. Burhanî kıyas tek sayı değil, ikiye bölünmüş sayıdır. Ya da burhanî kıyas, ilmin konusunun türü olur; örneğin: altı tam sayıdır ve bir sayı türüdür. Ya da burhani kıyas, özsel ilinti ile tür olur. Özsel, geometride bir doğrusal çizgi üzerinde, bir doğrusal çizgi dikilirse iki kenarının açıları birbirine eşit bir

şekil elde edilir, denilir. Çizgi, konu olan ölçünün bir türü'dür. Doğrusal ise konuda bulunan özsel bir ilintidir. Ya da burhanî mesele ilintidir: Geometride: Açıları eşit olan her üçgenin iki dik kenarı vardır. Üçgen bazı ölçülerin özsel ilintilerindendir.

Öyleyse ilimlerdeki burhanî meselelerin konuları bu beş bölümden ayrı olamaz.

Burhanî meselelerin yüklemi ise, konunun özel özsel ilintileridir.

4. *İlkeler:* Biz bununla ilmin meselelerini tespit eden; ilmin müsellem öncüllerini kastediyoruz. Bu ilimde müsellem öncüllerin kendileri tespit edilmez. Fakat musellem öncüller; ya önceli bilgiler olarak bulunurlar ve bu durumda *Müteârife ilimler* diye isimlendirilirler. Öklidesin girişindeki: *İki eşit olan nesneden iki eşit parça alınırsa geriye kalan nesneler birbirlerine eşit olurlar, eşit şekilde iki nesne artırılırsa yine birbirlerine eşit olurlar*, şeklindeki ifadeler buna örnektir. Ya da önceli bilgiler olarak bulunmazlar, öğrenilerek kabul edilirler. Bu bilgiler gönül huzuruyla kabul edilirse buna *usulu mevzua*, şayet gönülde bir tatminsizlik kalıyorsa buna da *musâderât* denir. Başka bir ilimle durum kendisine açıklanıncaya kadar bu görüşte sebât eder. Nitekim Öklidesin girişinde şu ifade de yer alır: Her noktanın merkez olmasının ve bu merkez üzerinde bir çember çizmenin mümkün olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bazı insanlar merkezden çevreye doğru çizilen, doğruları eşit bir çemberin çizilebileceği düşüncesine karşı çıkarlar ve öğrenimin başlangıcında bu onlara zor gelir.

-IV-
Burhan'ın Öncüllerinin Şartları

Bu şartlar dört'tür:

Burhanın öncülleri, doğru ve evveliyatran olmalıdır.

Öncüllerin doğru olmasından kesinliği kastediyoruz; önceli bilgiler, duyularla elde edilen bilgiler ve bunlarla birlikte olan diğer öncüller böyledir. Yukarıda bu şart zikredildi.

Öncülün zaruri olması gerekir; insanın yazan olması değil, hayvan olması insan olmak için zaruridir denilmektedir. Bu şart, önermeden zorunlu bir sonuç isteniyor ise geçerlidir. Zira öncül zorunlu değilse aklın, zaruri sonucu tasdik etmesi gerekmez.

Öncülün evveliyattan olması gerekir; bununla konunun yükleminin, konudan dolayı öncülde bulunmasını kastediyoruz. Örneğin; *bütün hayvanlar cisimdir. İnsan cisimdir, çünkü insan, hayvandır* denilir. *İnsan cisimdir* gibi daha genel bir anlamdan dolayı değil, insan, *hayvan* olduğundan dolayı cisimdir. Öyleyse insan, hayvan oluşundan dolayı cisimdir. Cisimlilik öncelikle hayvan için vardır. İnsan için cisimliliğin olması ise hayvan vasıtasıyladır. Daha özel bir anlamdan dolayı da insan cisim değildir. Örneğin hayvanın yazan olması, hayvanlığa değil, insanlığa ait bir özellikrir. Çünkü insan daha özeldir. Önceli, kendisiyle konu arasında herhangi bir vasıtanın olmadığı şeydir. Kendisi vasıta için bir ilk konumundadır, sonra da bu vasıta aracılığıyla ikinci olmuş olur. Önceli öncüllerde bu bir koşuldur. Fakat kimi kıyasların sonucu olan ve sonra da başka kıyasların öncülleri yapılan öncüllerde ise bu, şart değildir. Bu tür öncüllerde ise zarurilik ve özsellik bulunmalıdır. Öncülde bulunan özsele gelince; yabancı ilintiler hususunda dikkatli olmaktır. Zira yabancı ilintilerin öncülde yer alması durumunda bu ilimler, bu tür ilintileri incelemezler. Mühendis, doğrusal çizginin mi, yoksa çemberin mi daha güzel olduğuna ya da çemberin doğrusal çizgi ile zıt olup olmadığına bakmaz. Çünkü güzellik ve zıtlık mühendisin sahip olduğu ilmin konusunun yabancılarıdır. Mühendisin uğraştığı alan ölçüdür. Güzellik ve zıtlık ise, miktar olma nitelikleriyle değil, var olma gibi daha genel bir nitelikle miktara ilişmişlerdir.

Doktor, yara'nın daire biçiminde olup olmadığına bakmaz. Çünkü daire biçiminde olmanın yara ile yara olma bakımından bir ilişkisi yoktur, daha genel bir açıdan ilişkisi olabilir. Doktor; *bu yara yumuşak bir yapıya sahiptir, çünkü daire biçimindedir ve daireler en geniş şekillerdir*, derse; söylediği tıbbi bir bilgi ifade etmez. Bu ifade, onun tıp bilgisine değil, belki geometriyi bildiğine delalet eder.

Öyleyse meselenin yüklemi hem ilimlerde hem de konuda özsel (zatî) olarak bulunmalıdır. Fakat yüklemin ilimlerde ve konuda özsel olarak bulunması arasında fark vardır; çünkü özselin burada iki anlamı vardır:

1. İnsan, hayvan kavramının içine girdiği gibi, özsel de konunun tanımında yer alır. İnsan hayvanda özsel olarak bulunur. Çünkü insan, hayvanın tanımına girmektedir. Bu durumda insanın anlamı şudur: İnsan özel bir hayvandır.

2. Özsel konunun tanımında yer almaz. Fakat konu özselin tanımında yer alır. Burun için basıklık, çizgi için doğrusallık, böyledir.

Basıklık buruna ait özsel bir niteliktir ve zorunlu olarak insanın tanımında yer alır.

Özselin birinci anlamda bilimlerde hükmü öğrenilmek istenen meselelerin yüklemi olması imkansızdır. Çünkü konu ancak özsel ile bilinir. Öyleyse özselin bilinmesi, konunun bilinmesinden öncedir. Bu durumda konu ile onun varlığı nasıl elde edilmek istenebilir?

Üçgeni tasavvur yoluyla, bilmeyen kişiden, üçgenin kurallarını bilmesi beklenemez. Fakat böyle birine iki kenarın açılarının birbirlerine eşit olup olmadıkları sorulabilir. Veya üçgenin bir şekil olup olmadığının sorulması caizdir. Bu da imkansızdır. İlk önce şekil bilinir, sonra üç kenarı olan şeyin üçgen, dört kenarı olan şeyin dörtgen olduğu bilinir. Zira şekle dair bilgi, üçgen ve dörtgene dair bilgiden önce gelir.

Öncüllere gelince: Yüklemlerinin özsel olması gerekir. Diğer bir ifadeyle iki öncülün yüklemlerinin özsel olması caizdir. Birinci anlamda ikisinin yükleminin aynı anda özsel olması caiz değildir. Çünkü bu durumda sonuç öncülden önce bilinmiş olmaktadır. Zira özselin öz'ü bu anlamda zatîdir ve:

Bütün insanlar hayvandır.

Bütün hayvanlar cisimdir.

Öyleyse: ***bütün insanlar cisimdir*,.**

Bu hüküm istenilen konu (matlup) olduğundan bunun denilmesi caiz değildir. Çünkü cisimselliğe dair bilgi insana dair bilgiden önce gelir.

Konu insan ile ilgili ise, ilk önce insan tasavvur edilmelidir ki onun hükmü istensin. Çünkü insanın, hayvanın ve cismin tasavvurları zorunlu olarak daha öncedir. Çünkü cisim bilinir ve *hayvan ve diğer nesneler* diye kısımlara ayrılır.

Hayvan da: *düşünen ve düşünmeyen* diye iki kısma ayılır.

Küçük önermenin yükleminin birinci anlamda özsel olması ve büyük öncülün yükleminin ise ikinci anlamda özsel olması caizdir. Bunun aksi de doğrudur.

İşte anlatmayı ve anlaşılmasını istediğimiz hususlar bunlardır.

II. BÖLÜM

İLÂHİYÂT

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

Bilmiş ol ki; felsefecilerin geleneği, tabiat bilimlerinin ilahiyât bilimlerinin önüne alınması yönündedir. Fakat biz, İlahiyat bilimini öne aldık. Çünkü ilahiyât daha önemlidir ve bu alanda fikir ayrılıkları daha çoktur. İlahiyât, ilimlerin gayesi ve amacıdır. İlahiyat'ın tabiat bilimlerinden sonraya bırakılmasının sebebi, ilahiyat konularının kapalı olması ve tabiat bilimlerine vakıf olmadan onlara vakıf olmanın zor olmasıdır.[31] Ancak, tabiat bilimlerinin, ilâhiyâtın anlaşılması kendisine bağlı olan kısmını burada ilahiyat bilimlerinden önce sunacağız.

Tabiat bilimlerinin amacını, iki mukaddime ve beş makale halinde anlatmakla yetineceğiz.

Birinci Makale: Varlığın kısımları ve hükümleri hakkındadır.

İkinci Makale: Bütün varlıkların nedeni olan Yüce Allah'a dairdir.

Üçüncü Makale: Allah'ın sıfatlarına dairdir.

Dördüncü Makale: Allah'ın fiilleri ve varlıkların Allah'la ilişkileri hakkındadır.

Beşinci Makale: Felsefecilere[32] göre varlıkların Allah'tan var olmalarının niteliği hakkındadır.

---

31. *Muhtâr* adlı kitapta *hılal*; iki şey arasındaki boşluk, olarak tanımlanmaktadır. Çoğulu *hılâl*'dır.

32. Kitabın girişinde; "bu kitap felsefecilerin görüşlerinden oluşturulacaktır" şeklindeki ifadesinin bir tekrarıdır. Aynı zamanda daha sonra yazacağı ve felsefecilerin tutarsızlıklarını ele alacağı kitaba da bir hazırlıktır.

Birinci Mukaddime

İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI
(Taksîmu'l-Ulûm)

Kuşkusuz her ilmin bir konusu vardır ve konu değişik şekillerde bu bilimlerde incelenir. Bilimin konusu olarak incelenmesi mümkün olan şeyler; varlığı eylemlerimize bağlı olanlar (Siyaset, yönetim, ibadet, matematik, vb. insanî uğraşlar) ve varlığı eylemlerimize bağlı olmayanlar (gök, yer, bitkiler, hayvanlar, madenler, melekler, cinler, şeytanlar ve diğer nesneler) olmak üzere iki kısma ayrılır.

Hikmet ilmi iki kısma ayrılmaktadır:

1. Eylemlerimizin durumlarını kendisiyle öğrendiğimiz ve *pratik ilim* (el-ilmu'l-amelî) diye isimlendirilen, hikmet ilmi. Bu ilmin faydası dünya işlerimizin kendisiyle düzene girdiği, âhiret beklentilerimizin doğrulandığı fiillerin niteliklerinin açığa çıkmasıdır.

2. Bütün varlıkların mahiyetlerinin bir düzen içerisinde nefiste meydana gelmesini sağlayan ve varlıkların mahiyetlerini kendisiyle öğrendiğimiz hikmet ilmi; aynada görünen resim gibi.

Bu bilginin nefislerimizde oluşması, bizim için bir olgunluktur. Nefsin özelliği varlığın bütün durumlarını kabul etmeye hazır olmasıdır.[33] Bu durum, dünyada fazilet, -ilerde zikredileceği üzere- ahirette de mutluluk sebebidir.[34] Bu ilim, *teorik ilim* (el-ilmu'n-nazarî) diye isimlendirilir.

Bu iki ilimden her biri kendi içinde üç kısma ayrılmaktadır:

Pratik İlim;

1. İnsanın diğer insanlarla ilişkilerini düzenleyen *yönetim bilimi*. Gerçekten insan, diğer insanlarla bir arada yaşama zorunluluğu içinde

---

33. Yani nefsin, varlığın bütün durumlarını kabul etmesi.

34. Gazâlî'nin salt teorik bilgiyi âhiret mutluluğunu elde etmek için bir koşul haline getirmesine dikkat edilmelidir.

yaratılmıştır. Bir arada yaşama ise, ancak ahiret kurtuluşunu ve dünya yararlarını temin edecek özel bir ilim ile düzenlenebilir. Bu ilim, temeli şeriat olan bir ilimdir ve onu şehirlerin ve şehir halkının yönetimini sağlayan *siyaset bilimleri* tamamlar.[35]

2. Ev yönetimi ilimi; birey, hanımıyla, çocuğuyla, hizmetçi ve evde yaşamakta olan diğer şahıslarla geçinmeyi bu ilimle öğrenir.[36]

3. Sıfatlarında, huylarında hayırlı ve erdemli biri olmak için insanın sahip olması gereken nitelikler ve *ahlak ilmi*.

İnsan zorunlu olarak tek başına veya başkaları ile bir arada yaşar. Başkaları ile bir arada yaşaması da; ya ev halkıyla sınırlıdır veya bütün şehir halkını kapsayacak şekilde geniştir.[37]

İlim, bu üç yaşama alanına göre de zorunlu olarak üç kısma ayrılır.

Teorik ilimler de üçe ayrılırlar:

1. *Metafizik* (İlâhî) veya *ilk felsefe* (el- felsefetu'l-ûlâ).

2. *İlm-i Riyazi, ilm-i talîmî ya da ilm-i evsat denilen matemaktik ilmi.* (el- İlmu'l evsat).

3. *Tabiat bilimi* ve *aşağı ilim* (el-ilmu'l-ednâ) diye isimlendirilen teorik bilimler.

---

35. Gazâlî; İslam şeriatını, insanların başkalarıyla ilişkilerini düzenleyen ilkelerin çıkarıldığı bir temel olarak değerlendirmektedir. Bu konuda siyaset bilimleri olarak isimlendirilen bilimlerin İslam şeriatına yardımcı olmalarını engelleyecek bir husus da yoktur. İslam şeriatına yardımcı olan veya onu tamamlayan şeylerin İslam'a zıt ve ters şeyler olmamaları önemlidir. Bu temele dayanarak topluma yardımcı olacak fikirlere göğüslerin açılmasına müsaade edilmiş ve toplumun refah standartlarını artıracak, güveni sağlayacak ve İslam şeriatının tamamlanmasına yardımcı olacak şeylere izin verilmiştir. İslam şeriatı, yeryüzünü imar etmek üzere insanı halife olarak seçen Allah'ın vahyine dayandığına göre bu gayeye ulaşmaya yardımcı olacak şeylerin veya bu tür bilimlerin İslam şeriatı ile çelişmesi mümkün değildir. Çünkü hakikat hakikat ile çelişmez. Yeter ki insan, varlığının düşünen canlı esasına dayandığını, bu dünyada son bulacak olan hayatının daha uzun sürecek ve ancak Allah'ın bildiği başka bir hayatı tamamlayacak bir cüz olduğunu unutmasın.

36. Gazâlî bu bilimin temelinin şeriat olduğunu belirtmemiştir. Bunu belirtmemiş olması sözü uzatmamaya ve zeki insanlara olan güvenine bağlanabilir. Zira böyle biri, İslam şeriatının çocuklar, analar, babalar, kardeşler, eşler hususunda detaylı bilgiler verdiğini görür.

37. Bu ifade kısaltılmış bir ifadedir. Şehir halkı, kanun ilişkileri açısından verilen bir örnektir. Burada kastedilen şehrin kuşatıldığı çevre değildir. zira bu konuya daha önce "insanın diğer bütün insanlarla ilişkilerini düzenleyen ilim" şeklinde değinilmişti.

Bu ilimler üç kısma ayrılmışlardır. Nedenine gelince; akledilen şeyler; ya maddeden, hareketli ve değişken cisimlere bağlı olmaktan uzaktır; örneğin, Allah'ın zatı, aklın özü, birlik, neden, nedenli, uygunluk, muhalefet, varlık, yokluk ve benzerleri gibi. Bunların -aklın özü gibi- bir kısmının madde ile bulunmaları imkansızdır. Fakat -*neden* ve *birlik* gibi- bir kısmı ise bazen maddelerle birlikte bulunur. Bu ikisinin maddelerle birlikte bulunmaları zorunlu değildir. Nitekim akıl *bir* ile nitelendiği gibi, bazen cisimde oluşu nedeniyle *neden* olarak da nitelenir fakat maddelerde bulunması zaruri değildir. Ya da insan, bitki, maden, gök, yer ve diğer cisimler gibi akledilen şeyler maddeye bağlı olurlar. Bu bağlılık da; ya belirli bir maddeye olan gereksiniminden doğan bir bağlılıktır; ya da üçgen, kare, dikdörtgen, daire gibi zihinde belli bir maddeden soyutlanmış olarak meydana gelmesi mümkün olan varlıklardır. Bu şekillerin varlığı, her ne kadar belirli bir maddede gerçekleşiyorsa da; var olmadaki bu belirlenim, belli bir maddeye bağlılığı zorunlu kılmamaktadır. Çünkü; bazı durumlarda demirde, odunda, toprakta ve başka şeylerde bu şekiller meydana gelebilmektedir. Fakat insan böyle değildir. Çünkü insanın insan olarak kavranması ancak et, kemik vb. belirli bir madde ile mümkün olmaktadır. Odundan olduğu varsayılan insan, insan değildir. Ancak, ister etten, topraktan veya odundan olsun, kare, karedir ve bu şekilleri, bir maddeye bağlı olmadan zihinde düşünmek mümkündür.

Dış dünyada değil de zihinde aklın maddeden soyutlayabildiği bilim *matematik bilimi*, aklın ancak belirli bir maddeye bağlı olarak düşünebildiği bilim ise, *tabiat bilimidir*.

İlimlerin üç guruba ayrılmasının nedeni ve felsefecilerin bu üç bilime bakışı işte budur.

İkinci Mukaddime

MATEMATİK, TABİAT VE METAFİZİK BİLİMLERİNİN KONULARINA DAİR

Tabiat Bilimleri: Tabiat bilimlerinin konusu, alanları-miktarları, şekilleri ve biçimleri, bazı parçaların diğer parçalarla[38] ilişkisi ve Allah'ın fiilleri olmaları bakımından değil de,[39] hareket, sukûn ve değişimin kendisinde meydana gelmesi bakımından evrenin cisimleridir.[40] Cisimleri bu açılardan incelemek mümkündür. Tabiat bilimi ise cisimleri yalnızca *değişim* ve *dönüşüm* açısından inceler.

---

38. Tabiat bilimleri bölümünde tabiat biliminin kendisi dolayısıyla tabiat bilimi olduğu konuyu ele alış biçimi açıklanacaktır. Evrenin cisimlerini tabiat biliminin konusu olmaktan çıkaran durumlar ise: ölçü ve mesafe ile şekil ve dairenin ele alınış biçimleridir. Bu konu Farabi'nin *İhsau'l-'ulûm* adlı eserinde zikredilmiştir. Geometri (hendese) ismi ile bilinen bilimler ikidir. a. Pratik geometri (hendesetun ameliyye). b. Teorik geometri (hendesetun nazariyye)

Pratik geometri: Marangozun kullandığı odunun ve demircinin kullandığı demirin yüzeylerini ve çizgilerini inceler.

Teorik geometri ise, mutlak suretre ve genel olarak yüzeyleri ve çizgileri inceler. Bu bilim, bütün bilimlere girer. Mutlak anlamda cisimlerde, çizgilerde ve yüzeylerde şekilleri ve ölçülerini, birbirlerine olan eşitliklerini ve fazlalıklarını inceler.

39. Evrenin cisimlerini birbirleriyle olan ilişkileri bakımından ele alan bilim ise yukarıdaki kaynakta şu şekilde anlatılmaktadır: "astroloji bilimine gelince (ilmu'n-nucum) bu isimle bilinen iki bilim varır:

1. Yıldızlardan çıkarılan hükümler ilmi. Bu ilim, yıldızların, şimdi ve geçmişte olanlarla, gelecekte olacaklara dair delaletlerinden bahseden bir bilimdir.
2. Matamatiksel yıldızlar ilmi (ilmu'n-nucumi't- talîmî) . Bu bilim, matematiğin bir dalı olarak bilimler arasında sayılır. Bu bilim yeryüzü ve gökyüzü cisimlerini üç yönden inceler a. Şekilleri ve birbirlerine göre pozisyonlarını, evrendeki mertebelerini, cisimlerinin miktarlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini b. gök cisimlerinin hareketlerini, hareketlerinin niceliğini, bütün gök cisimlerinin hareketlerinin döngüselliğini inceler c. Yeryüzünün imar edilen ve imar edilmeyen kısımlarını inceler.

40. Cisimler, Allah'ın fiilleri olmaları hasebiyle tabiat bilimleri içerisinde değil, Allah'ın fiilleri bölümünde incelenir.

Matematik Biliminin konusu; genel olarak nicelik, özel olarak **miktar ve sayılardır.**

Tabiat biliminin bir çok alt dalı vardır: *Tıp, tılsım, simya, sihir* ve benzerleri tabiat biliminin alt dallarıdır.

Yine matematiğin de bir çok alt dalı vardır :

Matematiğin Temel Dalları: *Geometri, aritmetik, astronomi* ve *müziktir.*

Matematiğin Alt Dalları ise: *Optik, ağırlıkları tartma, Ekire-i müteharrike** , *cebir* ve benzeri bilimlerdir.

Metafizik bilimine gelince: Metafizik bilimin konusu en genel husus; yani, mutlak varlıktır. Metafizikte araştırılmak istenen konular, sadece varlık olması dolayısıyla özü gereği varlıkta bulunan; cevher-ilinti, tümel-tikel, bir-çok, neden-nedenli, kuvve-fiil; uygun-aykırı, zorunlu-mümkün ve benzerleri olarak varlığa ilişen hususlardır. Bunlar; varlığa varlık olması dolayısıyla ilişirler. Üçgenlik ve karelik böyle değillerdir. Zira bunlar, varlığa ölçü var olduktan sonra ilişirler. Çift ve tek olmak da böyle değildir; bunlar da varlığa, sayı var olduktan sonra ilişirler. Beyazlık siyahlık da böyle değildir; çünkü bunlar varlığa, tabii bir cisim olduktan sonra ilişirler.

Özetle, matematik ve tabiat bilimlerinin konusu olduktan sonra varlığa ilişen hususlar, metafizik biliminin konusu olamazlar.

Metâfizik bilimlerin konusu : Varlığın bütün nedenlerini incelemektir. Çünkü varlık; neden ve nedenli olmak üzere ikiye ayrılır. Nedenin bir ve Zorunlu Varlık (Vacibu'l-Vucut) olması, Zorunlu Varlığın sıfatları, diğer varlıkların Zorunlu Varlığa bağlı olmaları ve Zorunlu Varlıktan var olma biçimlerini incelemek, bu ilmin konusuna girer.

Bu ilmin özel konularından biri olan *tevhidin* incelenmesine; *teoloji ilmi* (el ilmu'l-ilâhî) adı verilir. Bu ilim, *Rububiyyet ilmi* olarak da isimlendirilir.

Üç bilim içinde, en açık olanı matematiktir. Tabiat bilimlerinde ise kapalılık çoktur. Çünkü tabiat bilimleri durgunluktan uzak, değişimlerle iç içe olan bir bilimdir.

İşte sunuşlar (mukaddimât) bunlardır.

---

* Bu ilim, Taşköprüzadenin "*Mevzuâtu'l-Ulum*" adlı eserinde şu şekilde tanımlanmaktadır: Ekire-i mütehartike, kürey-e bağlı olan miktarlatın durumundan, hareketli olmaları bakımından bahseden bir ilimdir.

MAKALELER

Birinci Makale

VARLIĞIN KISIMLARI, HÜKÜMLERİ VE ÖZSEL İLİNTİLERİ

Bu makale varlığın kısımları, hükümleri ve özsel ilintileri hakkındadır. Bu hususlar, varlığı bölümlere ayırdığımızda ortaya çıkacaktır.

I. AYRIM: CEVHER VE İLİNTİ OLARAK VARLIK

Varlık; cevher ve ilinti (araz) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu taksim; türler (envâ') ve ayırımlar (fusûl) açısından yapılmış bir bölümlemeyi andırmaktadır.

Bölümlemenin anlaşılmasının yolu şudur: Akıl, resm ve tanıma (hadd) ihtiyaç duymadan düşünce yoluyla kesin olarak varlığı algılar. Çünkü varlığın ne bir resmî ne de tanımı vardır. Tanım, cins ve ayırımı (fasl) birleştirmekten ibarettir. Oysa varlığın, ayırımının kendisine izafe edileceği ve kendisinden tanım elde edilecek varlık kavramından daha genel bir şeyi yoktur.

Resm, gizli olanın açık olanla bilinmesinden ibarettir. Oysa varlığın kendisiyle bilineceği kendisinden daha açık, daba çok bilinen ve daha meşhur bir şey yoktur. Varlık, Arapça olarak ifade edildiğinde anlaşılmıyor ise, varlık teriminden neyin kastedildiğini anlamak için başka bir dile çevrilebilir.

Tanım ve resmde ise böyle bir şeyin yapılması imkansızdır. Çünkü tanım ve resmden kastınız, varlığın; kadim ve muhdes diye ikiye ayrılması ise, bu geçersizdir. Zira bu durum varlığın kendisi vasıtasıyla

bilinen şeyle tanımlanmasıdır. Çünkü sonradan olan varlık, ancak var olma olayı bilindikten sonra bilinebilir. Kadîm varlık da böyledir.

Hâdîs; yok iken sonradan var olandır.

Kadîm; öncesinde yokluk olmayan varlıktır.

Yukarıda belirtildiği gibi, varlığın, tanım ve tasavvurunun resme ihtiyaç duymadan önceli olarak zihinde meydana geldiği ortaya çıkınca, varlığın zihinde şu kısımlara ayrıldığı da ortaya çıkacaktır. Varlık, ilinti gibi kendisi ile var olacağı bir yere ihtiyaç duyan ve bir yere ihtiyaç duymayan, olmak üzere iki kısma ayrılır.

Bir yere ihtiyaç duyan varlık da; 1. İnsan ve elbise için siyahlık gibi, ilinti olmadan kendi nefsiyle bir yerde yer edinen, kaim olmada ilintiye ihtiyaç duymayan, ilintinin kendisine hulul etmesi, özüne ve mahiyetine yönelik sorunun cevabını değiştirmeyen varlık ve; 2. Bir mahalde yer kaplayan ve mahallin hakikati kendisine bağlı bulunan varlık, olmak üzere ikiye ayrılır. Bu varlığın söz konusu yere yerleşmesiyle yerin hakikati ve mahiyetine yönelik sorunun cevabı değişir. İnsanın spermadaki ve farenin topraktaki şekli böyledir. Bir giysiye işaret ederek bu nedir? diye soran kişiye; bu giysidir, denilir. Giysi siyah veya sıcak olsa dahi sorulacak soruya, giysidir, cevabı verilir. Çünkü siyahlık ve sıcaklık giysiyi giysi olmaktan çıkarmaz ve giysinin hakikatini bozmaz. Fakat sperma insana dönüştükten sonra, o nedir? sorusuna; insan spermadır, denilemez. Aynı şekilde toprak, fare'ye dönüştüğünde, toprağın mahiyetini öğrenmeye yönelik sorulan soruya; fare topraktır, denilemez. Renk ve sıcaklık giysiye eklenmiş niteliklerdir; giysi bu niteliklerle giysi olarak kalır. Fakat toprak fare şeklini aldıktan sonra toprak olma özelliğini, sperma da insan şeklini aldıktan sonra sperma olma özelliğini kaybeder. Renk ve insan şekli bir yere muhtaç olma noktasında birbirlerine eşittirler. Fakat iki yer ve iki durum arasında fark vardır. Bu iki farklı ibareyi kavramlaştırmak gerekmektedir. Giysideki sıcaklık ve rengin yerini tutmak üzere *ilinti* (araz), ilintinin yerini ifade etmek için de *mevzu'* lafızları *terim* olarak seçilmiştir. Bu kavramlaştırmaya göre ilintinin anlamı; bir mevzuda yer edinen şeydir. Mevzu' ise; kendisine hulul eden mânâ olmaksızın kendi nefsiyle kaim olan demektir.

İnsanlığın yerini tutan kavram *form (suret)*, mahalli de *heyûla* diye isimlendirilir. Odun, sedirin formu için bir mevzu, odunun külünün formu için de *heyûla*dır. Odun, sedirin formuyla odun olarak kalır fakat külün formu ile odun olarak kalamaz. Form, cevher olarak isimlendirilir. Çünkü bir mevzuda yer almayan her varlığı felsefeciler *cevher* olarak nitelendirmişlerdir. Yukarıda da belirtildiği gibi form, herhangi bir mevzuda yer tutmuş değildir. Öyleyse heyula da cevherdir.

Bu durumda cevher dört guruba ayrılmaktadır: *Heyulâ, suret, cisim, ayırıcı akıl (el-aklu'l-mufarık)*.

Cevher, kendi nefsiyle kâimdir.

Her cisim, ilk üç cevheri içinde bulundurur. Örneğin su; akıcı form ve formun taşıyıcısı heyûladan (madde) meydana gelen bir cisimdir. Salt heyûla bir cevherdir, salt form bir cevherdir, ikisinin birleşimi olan cisim de bir cevherdir.

* * *

Varlıkları bu terimlerin yorumuyla birlikte bölümlere ayırmanın açıklaması işte budur.

Üç cevherin (heyûla, form ve ayırıcı akıl) ispatı burhan, cismin ispatı ise, gözlem ile olmaktadır.

Ayırıcı akıl, form ve heyûla zorunlu olarak delil ile ispat edilirler.

Bundan *cevher* isminin, hem yer hem de mahalde yer tutan şey (hâl) için kullanılmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Kelamcılar, formun, yerin varlığına tabi olan bir ilinti olduğunu ileri sürerek felsefecilere muhalefet etmişlerdir

Felsefeciler görüşlerini şu şekilde temellendirirler: Cevherin özü (zatı), hakikati ve mahiyeti form ile kaîm olduğu halde, formun kendisi neden cevher veya ilinti olmasın? Oysa ilinti, yer var olduktan sonra yere tabi olmaktadır. Heyula ise, kâim olmada forma tabi olmaktadır. Bu durumda cevherin aslı olan form, nasıl cevher olamamaktadır?

CİSMİN HAKİKATİ

Akıl cevheri, cisim olan ve olmayan şeklinde bölümlere ayırdığına ve cismin varlığı da cevherler türünden olup burhana ihtiyaç duymadan, duyu ile algılandığına göre söze, cismin tanımı ve hakikati ile başlamak gerekir.

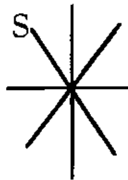
Cisim, bir dik açı üzerinde birbiriyle kesişen üç uzanımın (imtidadât) kendisinde varsayılması mümkün olan cevherdir. Aklın veya yüce Allah'ın zatını düşündüğünüzde kesinlikle bir boyut (bu'd) veya uzanım varsaymanız mümkün değildir. Yere, göğe ve diğer cisimlere baktığınızda bölünme (inkisâm) ve ayrılmayı (infisâl) kabul eden kesintisiz (ittisal) bir uzanımı varsaymanız mümkündür. Tek bir yöndeki uzanım, *uzunluk (tûl)* olarak isimlendirilir ve bu özellik yalnızca matematiksel doğruda (hat) vardır. İki yöndeki uzanım, *genişlik (araz)* ve *uzunluk (tûl)* olarak isimlendirilir. Bu da yalnızca yüzeyde (sath) bulunur. Yüzey iki yönden, doğru ise tek yönden bölünür.

Cisimden başka üç yönden bölünen herhangi bir nesne yoktur. Zihinde bir dik açı üzerinde kesişen üç uzanımı varsayılabilen her şey, cisimdir. Cismin tanımında açının, dik açı olmasını şart koştuk. Çünkü bunu şart koşmasaydık, her bir cismin, kendi benzeri olmayan bir dik açı üzerinde, bir çok kesişen uzanımının varsayılması mümkün olacaktı.[41] Dik açılarda uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarından fazlası bulunmaz. Dik açı, dikey bir çizginin diğer bir çizginin merkezinin üzerinde dik olarak yerleştirilmesi ile elde edilir. Çünkü dikey çizgi, iki taraftan birine meyletmez ve iki taraftan elde edilen açılar birbirlerine eşit olur. İki açı birbirlerine eşit olduğunda da aşağıda ikinci şekilde görüldüğü gibi her biri, bir dik kenar olarak isimlendirilir.[42]

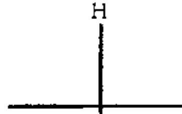
41. Aşağıdaki şekilde (AB) dikey çizgisi, (CD) yatay çizgisi ve bunların çaprazlarında (LM) ve (SŞ) çizgileri bulunmaktadır. Bu çizgilerin tümü (K) noktasında kesişmektedir. Bu kesişme sonucunda şu açılar ortaya çıkmaktadır: (AKM), (LKC), ((CKS), (SKB), (BKM), (MKD), (DKŞ) (ŞKA). Bunlar toplam sekiz açıdır. Bu açılardan hiçbiri dik açı değildir.

42. II. Şekilde CM) çizgisi (AB) yatay çizgisinin ortasına dikilmiştir. (CM) çizgisinin (AB) üzerinde dikilmesinin amacı, AB çizgisinin sağında meydana gelen (AMC)

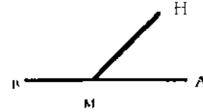
Dik çizgi, resimdeki gibi sağa doğru meylettiğinde dikeyin kendisine doğru eğildiği sağ kenarın açısı, karşı kenarın açısından dar olur. İşte bu açıya *dar açı (hadde)*, geniş olana da *geniş açı (munferice)* isimleri verilir.



I.Şekil



II. Şekil



III. Şekil

Cisim uzunluk, genişlik ve derinlik şeklinde tanımlanmıştı.

Bu tanımda bir çeşit dikkatsizlik mevcuttur. Cisim fiilî olarak kendisinde uzunluk, genişlik ve derinlik bulundurduğundan değil; uzunluk, genişlik, derinlik ve üç boyutu kabul ettiğinden dolayı cisimdir. Şunu delil getirebilirsiniz: Bir mumu eline alıp bir karış uzunluğunda, iki parmak genişliğinde ve bir parmak kalınlığında bir şekle sokarsanız, içinde bulunan uzunluk, genişlik ve derinlik sebebiyle mum, cisim olmaz. Çünkü, mumu yuvarlak veya başka bir şekle soksanız, belirli uzanımı, uzunluğu ortadan kalkar yeni bir uzanım ve uzunluk meydana gelir. Cisimsel form ise asla değişmez.

Öyleyse cisimde var olan ölçüler (mekâdîr), cismin özünün dışında olan ilintilerdir. Bazen bunlar göğün şekli gibi *ayrılmayan lazım* (lazım-ı ğayrı mufarık) olurlar. İlintisel olan ise bazen lazım olur. Habeşli için siyah olmak gibi, ilinti de böyledir. Bu durumda cisimselliğin (el- cismiyye) formu olan cismin özsel niteliği, uzanımların varlığını değil, uzanımların varsayılmasını kabul ettiğinden dolayı fiil halindedir. Kendisinde fiilî olarak bulunan miktarlar ise, birer ilintidir. Bundan dolayı bir cismin daha büyük ve daha küçük ölçüleri kabul etmesi mümkündür. Miktar, cisimde ilinti olarak bulunduğundan,

---

açısının, (AB) çizgisinin solunda meydana gelen CMB açısına eşit olmasıdır. (AB) çizgisi ne sağa ne de sola meyleder, iki tarafın ortasında dik olarak durur. Bundan dolayı açılar hem birbirlerine eşit, hem de dik açılardır.

dışarıdan bir eklemeyle değil, kendi içinden küçülüp, büyüyebilir. Özünün gereği olarak cisim için bazı ölçüler belirlenmiş değildir. Bu da *ölçünün* cismin hakikatinden başka olduğuna delalet eder. Cisimler, cisimsel formda birbirlerine eşittirler, aralarında herhangi bir fark düşünülemez. Ölçülerde ise zorunlu olarak farklılık arz ederler.

CİSİMLERİN FARKLI BİRLEŞİM BİÇİMLERİ

Cisimlerin birleşimi hakkında insanlar ihtilafa düşmüşlerdir. Bu konuda doğruyu tespit etmeden, cismin hakikati üzerinde durmak imkansızdır.

Bu konuda üç görüş ileri sürülmüştür:

1. *Cisim, ne zihinde ne de dış dünyada parçalara ayrılmayan öğelerin birleşimidir.* Bunlara göre; bu öğelerin her biri *ferdî cevher* (el-cevheru'l-ferd) olarak isimlendirilir.

Cisim, bu cevherlerin bir araya gelmesiyle meydana gelir.

2. *Cisim, asla birleşik değildir; tanımı ve hakikatiyle tek bir varlıktır ve özünde asla çokluk bulunmaz.*

3. *Cisim, form ve maddeden meydana gelmiştir.*

Birinci görüşün geçersizliği, ferdî cevherin geçersizliğine dayanır.

Aşağıda zikredeceğimiz altı husus ile ferdî cevherin imkansızlığı ortaya konulabilir:

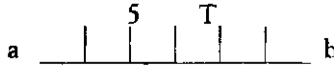
1. İki cevher varsayalım, bunlardan her biri, diğerinin iliştiğine ya ortadan bitişir veya başka bir yerden; başka yerden bitişirse, bölünme meydana gelir, çünkü temas edilen kenarın işgal ettiği yer, diğer kenarın işgal ettiği yerden farklı olacaktır. İki cevherin temas ettiği yerin aynı olması ise imkansızdır. Çünkü her iki cevherin bir bütün olarak ortaya müdahil olmaları gerekecektir. Bu durumda da ferdî cevherin bütünü ile temas edilmiş olur ki, aslında onun bütünü yoktur. Zira ferdî cevher tektir (parçalardan meydana gelmiş değildir). Eğer bölünmeyen cevherden bir şey temas etmiş ise, tamamı temas etmiştir ve diğer cevherin tamamına temas etmiştir. Bu da bütünün mekanıyla, ortanın (vasat) mekanının aynı olmasını gerektirir. Aksi takdirde ortanın iki kenar arasına girmesi ve iki kenardan her biriyle, diğeriyle kesişmediği bir yerden temas etmesi gerekecektir. Girişimlilik (tedâhul)

olmaksızın iki bölünmeyen cevherin bitiştiği kenarın, diğeriyle bitiştiği kenarın aynısı olması imkansızdır. Sonra üçüncü, dördüncü kenarlar gelirse; bu durum, bin parçanın hacminin tek bir parçanın hacminden fazla olmamasını gerektirecektir. Bunun imkansız olduğunda şüphe yoktur.

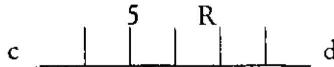
2. Bir çizgi gibi tek bir sıra oluşturan beş parça varsayalım. İki parçayı çizginin iki ucuna yerleştirelim. Akıl zorunlu olarak birbirleriyle kesişinceye kadar bu iki parçanın hareket edeceğini ve aynı şekilde iki parçanın kesişimlerinin birbirine eşit bir hareketle gerçekleşeceğini kabul eder. Bu durum varsayıldığında cüzlerden her biri ortadan bir parça katetmiş, orta da böylece bölünmüş olur. Aksi takdirde; "eşit bir hareketle bu parçaların birbirine ulaştırılmaları yüce Allah'ın güç yetirebildiği bir şey değildir. Yüce Allah onları hareket ettirip, birincisi, ikincisine ulaştığında, ikinciyi üçüncüye hareket ettiremez, gücü orada durur" demek gerekecektir. Acaba yüce Allah'ın gücü sağ cevherlerde mi yoksa sol cevherlerde mi durmaktadır?! hareketi kabul etmede eşit oldukları halde, ikisinden sadece birisinde Allah'ın gücünün durması imkansız değil midir?

3. Her biri altı parçadan oluşan iki çizgi varsayalım.

Birincisi; ab çizgisi



Diğeri de, cd çizgisi olsun.



Bu çizgiler üzerinde biri, a'dan b'ye, diğeri de d'den c'ye hareket etmek isteyen iki parça varsayalım. Bunlar karşı karşıya gelirler. Kuşkusuz iki parça önce karşı karşıya sonra aynı hizaya gelirler ve daha sonra da birbirlerini geçerler, bunun iki parçanın eşit hareketiyle olduğunu varsayabiliriz. Ferdî cevheri kabul ettiğimizde yukarıdaki durum

imkansız olur. Çünkü iki parçanın aynı hizaya gelmeleri ancak şu üç şekilde mümkün olabilir:

1. C ve 5[43] noktalarında iki cisim aynı hizaya gelirler, fakat bu durumda cisimlerden biri,[44] dört noktayı kat ederken, ikinci cisim sadece iki noktayı kat etmiş olur.[45]

2. R ve T noktalarında aynı hizaya gelirler, bu durumda da; cisimlerden biri[46] iki, diğeri[47] dört nokta kat etmiş olacaktır. Fakat eşit bir hareketle bu gerçekleşmez.

3. İki parçadan biri H[48] noktasında diğeri de T noktası üzerinde bulunur. Bunlardan her biri iki parçayı kat eder. Fakat H ve T noktaları bu durumda aynı hizada olmayacaklardır. Hareketleri eşit olduğu takdirde iki cismin aynı hizaya gelmeleri imkansızdır, bu durumda birbirlerini geçmeleri de imkansızdır.

Kuşkusuz bu imkansızlık, ferdî cevherin varsayılması durumunda ortaya çıkan bir imkansızlıktır.

Ferdî cevher kabul edilmediğinde ise, iki cisim çizginin ortasında aynı hizaya gelirler. Çünkü her uzunluk, birbirine eşit iki parçaya ayrılmayı kabul eder. Bu parça da merkezdir ve iki parça bu merkezde aynı hizaya gelirler.[49]

---

43. Yani (ab) çizgisi üzerinde a'dan b'ye doğru hareket eden parça, cd çizgisi üzerinde d'den c'ye doğru hareket eden parça ile, her iki çizgide de beşinci parçayı temsil eden 5 sayısı üzerinde paralel hale gelir. Fakat ab çizgisi üzerinde hareket eden parça dört parçayı kat ederken, cd çizgisi üzerinde hareket eden parça sadece iki parça kat etmiş olmaktadır.

44. Sağdan sola ab çizgisi üzerinde hareket eden parçadır.

45. cd çizgisi üzerinde soldan sağa doğru hareket eden parça kastedilmektedir.

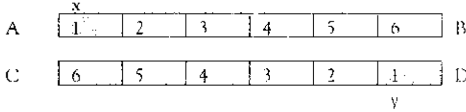
46. ab çizgisi üzerinde sağdan sola doğru hareket eden parça.

47. cd çizgisi üzerinde soldan sağa doğru hareket eden parça.

48. İki (2) sayısı üzerinde bulunan parça ab çizgisi üzerinde sağdan sola doğru hareket eden parçadır. Beş sayısı üzerinde bulunan parça ise, cd çizgisi üzerinde soldan sağa doğru hareket eden parçadır.

49. Gazâlî'nin burada özet olarak zikrettiği bu delilin açılımını şöyle yaptık: İlk önce ab çizgisini çizdik ve altı eşit parçaya böldük. Sağdan sola doğru parçanın hareket edeceği yöndeki çizginin üzerindeki karelere sayı numaraları verdik. Bu altı kare Gazâlî'nin ifade ettiği ab çizgisini oluşturmaktadır. cd çizgisini çizdik bunu da birbirine eşit altı kareye böldük ve cismin hareket edeceği yöne doğru soldan sağa numaraladık. Bu altı kare de Gazâlî'nin ifade ettiği cd çizgisini oluşturmaktadır. ab çizgisi üzerinde hareket eden parçayı x, cd çizgisi üzerinde hareket eden cismi da y harfi ile gösterdik. x cismini ab çizgisinin üzerine sağdan sola doğru hareket edecek şekilde koyalım. Bu

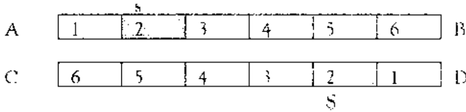
durumda x cismi altı kareden oluşan ab çizgisinin birinci karesi üzerinde bulunmuş olur. Cismin üzerinde bulunduğu kareyi belirlemek üzere söz konusu kareyi siyaha boyayalım. Aynı şekilde cd çizgisi üzerine de soldan sağa doğru hareket etmek üzere bir cisim koyalım. Bu durumda iki çizgi üzerinde bulunan iki cisim de henüz hareket etmiş değildir. Bunu şu şekilde göstermemiz mümkündür.



(Şekil:1)

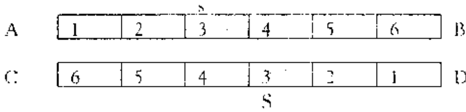
İki cismin hareketlerinin eşit olduğu varsayıldığı sürece iki cisimden birinin iki çizgiden biri üzerinde iki, üç, dört ve beş kareyi diğerinden fazla kat ettiği söylenemez. İki cisimden birinin daha az veya daha fazla kareyi kat ettiğini varsaymak, iki cismin eşit hareketle hareket ettiği iddiasını geçersiz kılar.

İki cismin eşit bir hızla hareket ettikleri varsayılsa ve bu mümkün ise, x cismi bir adımlık hareket ettiğinde 2 numaralı karenin üzerine gelmiş olur. Aynı şekild cd çizgisi üzerinde hareket eden y, cismi de aynı hareketle 2 numaralı kareye gelmiş olur. Bu iki cismin hareketi eşit olarak değerlendirildiği sürece böyledir. Şekil iki bunu göstermektedir:



(şekil:2)

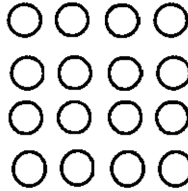
x cismi ikinci defa hareket ettiğinde 3 nolu karenin üzerinde olmuş olur. Aynı şekilde y cismi de 3 nolu karede olmuş olur.



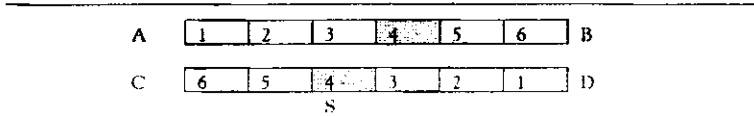
(şekil:3)

İşte bu sınırda x ve y cisimleri karşı karşıya gelmiş olurlar. Fakat burada iki cisim aynı hizada değillerdir. Şekilde de bu açıkça görülmektedir. İki cisim üçüncü hareketlerini gerçekleştirdiklerinde x cismi de y cismi de 4 nolu kare'nin üzerinde bulunmuş olurlar. Dördüncü şekilde bu açıkça görülür:

4. Birbirinin yanına on altı (16) ferdî cevherin bir kare biçiminde dizildiğini varsayalım. bu diziliş 4 X 4 şeklinde olacaktır:



Biz cevherleri birbirinden ayrık bir şekilde dizdik. Aralarında boşluk olmaksızın birbirine bitişik bir biçimde dizildiklerini varsayalım; kuşkusuz bu durumda kenarlar (edlâ') birbirine eşit olacaklardır. Çünkü her kenar dört parçadan oluşmaktadır. Çap da dört parçadan oluşmaktadır. Bundan dolayı karenin çapının, kenara eşit olması gerekecektir. Oysa bu imkansızdır. Çünkü kare'yi birbirine eşit iki parçaya ayıran



(şekil:4)
Bu pozisyonda iki cisimden her biri diğerini geçmiştir. Bunun anlamı şudur: İki cisim üçüncü şekilde görüldüğü gibi karşı karşıya gelmişlerdi, bu pozisyonda ise birhirlerini geçmiş görünmektedirler. Karşı karşıya gelme ve birbirini geçme bu şekilde gerçekleşmiş olur. Fakat karşı karşıya gelme ve birbirini geçme aynı hizaya gelmeksizin gerçekleşmiştir. Çünkü aynı hizaya gelme, karşı karşıya gelme ile, geçmenin ortasındaki bir konumda gerçekleşir. Bu pozisyon ise cisimleri karşı karşıya ve birbirini geçmeye aktaran daha az bir hareketi gerektirmektedir. Fakat bu tür bir hareket mümkün değildir. Çünkü daha yavaş hareket, iki cismi karşı karşıya ve birbirini geçmeye nakleden hareketin mekanından daha küçük bir mekanı gerektirmektedir. Oysa böylesine küçük bir mekan mevcut değildir. Zira iki cisimden her biri iki çizginin kendilerinden oluştuğu tek bir cisme düşmüştür. Cevher-i ferdin ise parçası yoktur ki iki cismi karşı karşıya veya birbirini geçmeye naklettiren hareketten daha küçük bir hareketle tamamlansın. Öyleyse iki cisim aynı hizaya gelmeksizin karşı karşıya gelmekte ve birbirlerini geçmektedirler. Bunun imkansızlığı ise apaçıktır. Zira aynı hizaya gelmeksizin iki şeyin birbirini geçeceğini akıl kabul etmez. Bunu imkansız kılan şey ise, ab ve cd çizgilerinden her birinin altı cevher-i fertten oluştuğunu varsaymamızdır. Öyleyse böyle bir varsayım da imkansızdır. Bu durumda cevher-i ferdin varlığı da imkansız olmuş oluyor. İşte bunlar adım adım, Gazâlî'nin sembollerle ifade ettiklerinin uzun izahıdır.

çap, her zaman kenardan daha büyüktür. Bütün kareler için bunun böyle olduğu gözlem ile bilinir. Geometrik kanıt[50] (burhan) bunu ortaya koyar, ferdî cevherin kabul edilmesi ise bunu imkansız kılar.

5. Güneşli havada yere dikilen bir tahta parçasını varsayalım. Bu tahtanın zorunlu olarak bir gölgesi olacaktır ve tahtanın tepesinin gölgesinin sınırından, ışın, bir doğrusal çizgi şeklinde güneşe doğru uzayacaktır. Güneşin hareketiyle bu doğrusal çizginin de hareket etmesi gerekir. Çünkü ışın, ancak doğrusal olarak düşer. Güneş hareket ettiği halde gölge hareket etmiyorsa, doğrusal çizginin iki kenarı vardır demektir: Kenarlardan biri güneşin daha önce bulunduğu yerin sınırındayken diğer kenar, güneşin intikal ettiği ikinci yerin sınırındadır. Oysa bu, mümkün değildir. Güneşin hareketini tek bir parça kabul edersek, bu durumda gölgenin hareketi bir parçadan az olacaktır, parça da bölünmüş olacaktır. Gölgenin, güneşin hareket ettiği gibi hareket etmesi mümkün değildir. Çünkü güneş büyük mesafeler katederken, gölge ancak arpa boyu yol almaktadır.

6. Demirden veya taştan bir değirmen taşı döndüğünde, kuşkusuz merkezin parçaları, kenarın parçalarından daha az bir hareketle hareket eder. Çünkü ortanın daireleri, kenarların dairelerinden küçüktür.

Çevre hareket ettiğinde parçalanır:

---

50. Çünkü ABCD karesinde dört dik kenar açı bulunmaktadır ve bunlar şu şekilde gösterilir: $a<b<c<d$ Ayrıca CB yarı çapı da dik dörtgeni ACB ve DCB üçgenlerine ayırır. ACB üçgenini ele aldığımızda CAB açısının dik açı olduğunu görürüz . Zira ACB açısı kare'nin açılarından biridir. Üçgenin tüm açıları iki dik açıya eşit olduğundan CAB açısının ACB ve ABC açılarından büyük olması gerekir. Çünkü geniş açıyı en büyük kenar karşılamaktadır. Öyleyse ACB üçgeninde BC kenarı, AC ve AB kenarlarının her birinden büyüktür. Aynı şekilde DCB üçgenindeki BC kenarının diğer iki kenarı oluşturan AC ve AB kenarlarının her birinden büyük olduğunu da ispat edebiliriz. Geometrik delil bunu gerektirir. Fakat BC kenarının dört cevherden meydana geliyor olmasının bir gereği olarak BC kenarının AC, AB ve DC, DB kenarlarından her birine eşit olması gerekecektir. Geometrik delil doğru olduğuna göre onun sonucunun da doğru olması ve sonuca aykırı olan şeyin de geçersiz olması gerekir. Geometrik delilin sonucunun gereğine muhalefet, dik dörtgenin dört cevheri fertten oluşuyor olması varsayımına dayanmaktadır. Kare'nin varlığı kendi özünde geçersiz bir şey değildir. Kare'nin geçersiz olması, yukarıda da izah edildiği gibi oluşumuna cevher-i fertlerin girmiş olmasıdır. Zira ferdî cevherin varlığı muhaldir Gazâlî'nin kendi dilleriyle konuştuğu filozofların iddiası budur. İşte Gazâlî'nin "cevheri fertle bu imkansızdır" sözünün anlamı budur.

Bu durumda ya merkez, kenardan daha az hareket eder ve parça bölünür, veya hareket etmez. Değirmen taşının bir kısmının hareket edip, bir kısmının hareket etmemesinin gerçekleşmesi için değirmen taşının bütün parçalarının birbirinden ayrılması gerekir. Oysa duyular vasıtasıyla bunun mümkün olmadığı bilinir. Çünkü değirmen taşının parçaları kesinlikle birbirinden ayrılmaz.

* * *

İkinci görüşün geçersizliği: Cisim; *birleşik değildir, tanımı ve hakikatiyle tek bir varlıktır* diyenlerin görüşü de geçersizdir:

Bütün yönlerden *bir* olan nesnenin birinin doğrulanması, ötekinin yanlışlanmasını gerektiren iki terimle ifade edilmesi düşünülemez. Zira biz aklın her cisimde birini onaylamanın ötekini onaylamayı gerektirmeyen iki husus tespit ettiğini görüyoruz. Cisimsel form zorunlu olarak ittisalden ibarettir ve muttasıl cisim zorunlu olarak ayrılmayı (intisal) da kabul eder. Ayrılmayı kabul eden cisim ise ya ittisalin aynıdır veya aynı değildir. İntisali kabul eden cismin, ittisal ile aynı olması imkansızdır. Zira kabul eden, kabul edilenle beraber kalan şeydir, bundan dolayı, "yokluk, varlığı kabul etti" denilemez. Öyleyse ittisal, intisali kabul etmez. Bu durumda cismi ittisal ve intisala; ikisine birden kabiliyetli kılan başka bir durumun olması gerekir. İşte bu iki durumu birden kabul eden şeye terim olarak *heyûla* denilmektedir.

Kabul edilen ittisal de *form* diye isimlendirilir. İttisalin olmadığı bir cisim düşünülemez ve ittisal, ancak muttasıl bir şeyde düşünülebilir.

Uzanım (imtidad) da ancak doğrusal bir cisimde bulunur.

İttisal, tanımda ve hakikatte, intisal ile aynı değildir. İkisi mekan itibariyle birbirinden farklı değillerdir ve duyu da bunların farklılığını ayırt edemez. Fakat akıl vasıtasıyla bunlar birbirinden ayırt edilebilirler. Çünkü akıl kesintisizlik ve kesintisiz cisim hakkında ayrı ayrı kararlar verebilir. Örneğin akıl, kesintisizliğin, ayrılmayı kabul etmesinin imkansızlığına hükmederken, kesintisiz cismin ayrılmayı kabul edeceğine karar verebilir.

Akıl, nesnede değişimlerin olduğunu idrak eder. Oysa nesne kendi içinde değişim gerçekleştirmez. Her cisimde form ve heyûlanın var olduğunun açık delili işte budur.

* * *

İlahî zat, aklî öz ve ilintisel özün herhangi birinde ittisal ve intisalin varsayılması imkansızdır. Bunlarda herhangi bir birleşimin olması da gerekmez. Cisimler ise zorunlu olarak form ve heyûladan meydana gelirler.

* * *

Yukarıda anlatılanlardan üçüncü görüşün doğru olduğu ortaya çıkmaktadır yani cisim, ne sonlu ne de sonsuz, parçalanmayan cüzlerden birleşmiş değildir. Cisim, sonsuz cüzlerden meydana gelseydi, cismin bir kenardan başka bir kenara bir mesafe katetmesi imkansız olurdu. Çünkü bir cismin yarısının yarısına ulaşmadan, cismin yarısına ulaşılamaz. Aynı şekilde yarının yarısının yarısına, yarının yarısının yarısına şeklinde devam eder. Böylece cisimde katedilmesi mümkün olmayan sonsuz yarımlar yer almış olur. Cismin fiilî olarak değil, güç olarak cüz'ü vardır. Cismin, parçalandığında cüzleri; kesildiğinde parçaları; bölündüğünde bölümleri olmuş olur. *Cisim bölünendir* diyen, bunu; *cisim, bölünmenin meydana gelmesine yatkındır*, anlamında söylemiyorsa, hatadadır. Örneğin cisim kesilendir ve ayrıktır diyen hatadadır, kesintisiz tek cisim, nasıl kesik ve ayrık olabilir? Cisim bölünmeye yatkın olabilir. Bölünme (inkisâm), kesilme (inkıta), parçalanma (tecezzü) eşanlamlı ibarelerdir ve hepsi de fiilî olarak değil, güç olarak tek cisimde bulunurlar. Bu özelliklerin fiilî olarak cisimde bulunması şu üç durumda mümkün olabilir:

1. Cisim, parçaların birbirlerinden ayrılması ile kesildiğinde.
2. Renkli odunda olduğu gibi, cisimdeki ilintinin değişmesiyle; mümkün olabilir. Çünkü; beyaz, siyahtan başkadır.
3. Vehim ile [cisimde bölünme ve kesilme fiili olarak var olabilir]. Bu da düşünceyi bir kenara yöneltip diğer kenardan uzaklaştır-

makla gerçekleşebilir. Bu durumda düşüncenizi yönelttiğiniz kenar, yöneliminizi kestiğiniz kenardan farklı olmaktadır. Düşüncenin bir kenara yöneltilmesi, parmakların bir yere konulması gibidir; parmaklar bir tarafa konulduğunda parmaklara temas eden kenar, temas etmeyen kenardan farklı olacaktır, bundan da bölünme meydana gelir. Aynı şekilde düşünceyi yönelttiğiniz kenar, düşüncenizi yöneltmediğiniz kenardan ayırt edilir. Bundan dolayı zihnin cismi, cüz'ü olmayan *bir* olarak düşünmesi zordur. Çünkü vehim, daha önce kenarları belirlemeye ve ölçülerle bazı cüzler oluşturmaya alışmıştır. Bu durumda da cisim zihinde meydana gelen bir ayrımla ile bölünmüş olur. Aslında bu bölünme cisimde değil, zihnin aktivitesiyle cisimde meydana gelmiştir. Evet cisim, zihnin eylemine hazırdır. Bu hazırlıklılığın ortaya çıkması, hazırlıklı olunan şeyin kolayca elde edilmesi ve hayalin kendisinden ayrılmaması yüzünden zihin, [bir testinin içindeki] su gibi, parçaları birbirine benzeyen cismin bir olduğunu onaylamaya kanaat getirecek şekilde cismi algılar. Oysa biz şunu diyoruz: "Biliniz ki, testinin dibindeki su, testinin yüzeyindeki sudan başkadır ve bu gerçektir. Çünkü bölünme, temas edilen yerin ilintilerinin değişmesiyle meydana gelmiştir." Sonra da diyoruz ki: "Zihin, testiye temas etmeyen iki cüz varsaymaktadır; testinin sağındaki su, testinin solundaki sudan başkadır, zaruri olarak bu da doğrudur." Bölünme, sağ ve soldaki birbirinin karşısında yer alan ya da testinin yüzeyine yakın veya ortasında yer alan ilintilerin farklı olması ile meydana gelmiştir. Bütün bunlar bölünmeyi gerekli kılar. Bu farklılıklar ortadan kaldırılıp, bütün yönlerden birbirine benzer bir cisim kabul edildiğinde akıl, bunların bir olduğuna hükmeder. Böyle bir cismin fiilî olarak parçaları yoktur, fakat parçalanmayı kabul etmektedir.

Bu konudaki kapalılık böylece kaldırılmış oldu.

MADDE (HEYULA) VE FORMUN BİRBİRLERİNDEN BAĞIMSIZ OLAMAMALARI

Heyula'nın, form olmaksızın kendisine ait fiilî bir varlığı yoktur. Heyula daima formla birlikte bulunur. Form da heyûla olmadan kendi başına bulunamaz.

Delil: heyûlanın formsuz olamadığı iki durum vardır:

1. Heyula, form ile bulunursa ya kendisine ve yönüne *el* gibi duyusal bir işaretle işaret edilir veya işaret edilemez. Kendisine işaret ediliyorsa, heyûlanın iki yönü var demektir. Bir yönden gelip kendisine ulaşan, diğer taraftan gelip kendisine ulaşandan farklıdır. Heyula bununla bölünür ve kendisinde cisimsel form meydana gelir. Çünkü cisimsel formun, bölünmeyi kabullenmekten başka anlamı ve gerçekliği yoktur. Heyulaya işaret edilmemesi ise bir anlam ifade etmez. Çünkü form heyûlada yer edindiğinde, ya heyûlanın her yerinde bulunur ya hiç bir yerde bulunmaz ya da herhangi bir yerinde bulunur, diğer yerinde bulunmaz. Üç bölümleme de geçersizdir, zira kendisine form boşaltılanın kendisi geçersizdir.

Formun her mekanda bulunmasının veya hiç bir yerde bulunmamasının geçersizliği açıktır. Fakat formun bir yerde bulunup başka yerde bulunmasının geçersizliği ise şuna dayanmaktadır: Cisimsel form, cisimsel olması dolayısıyla belli bir yere ihtiyaç hissetmez. Cisimsel form için bütün mekanlar birdir. Belli bir yere tahsis edilmesi cisimselliğin üzerine "artık" bir şeyle olmaktadır. Bu da şunun denilmesi ile olmaktadır: Heyula işaret edilen yerdedir, form, heyûla ile orada karşılaşmıştır ve onunla özelleşmiştir. Heyula işaret edilen yerde olmasaydı, heyûlanın bir mekanı bırakıp başka bir mekana has olması imkansız olurdu.

Cizmin, özü itibariyle hiç bir mekana ait olmaması gerekir. Cisim, cisim olma bakımından bütün mekanlarla eşit bir konuma sahiptir denilirse;

Denilir ki; Kesinlikle şunu diyoruz: Heyulada yer eden bir form olmadan, heyûlanın fiilî olarak kaim olması nasıl düşünülemiyorsa, aynı şekilde türünü tamamlayan cisimsel forma, artık bir husus eklenmediği sürece, at, insan ve benzerleri olmayan, mutlak bir canlı düşünülemediği gibi, sadece cisimsel formla, mutlak bir cismin varlığı da düşünülemez. Bilakis türün tamamlanması ve varlığın meydana gelmesi için ayırımın, cinse izafe edilmesi gerekir. Öyleyse varlıkta asl olarak, gök, yıldız, ateş, hava, ter, su ve bunlardan meydana gelen şeyler gibi, mutlak bir cisim yoktur sadece özel cisimler vardır. Bunlar formlarından dolayı bazı yerleri hak edip bazılarını hak etmezler. Toprak gibi; toprak, topraklık formu sayesinde merkezi hak etmiştir. Ateş; ateşsel

formundan dolayı çevrenin kenarında bulunmayı hak etmiştir. Diğer türler de bunlar gibidir.

Gerektirme (ilzam) tek bir türün mekanının cüzlerinde daima vardır. Denizdeki suyun bir cüzüne işaret ettikten sonra; bu su, su olduğundan dolayı, mekanın şu cüz'ünü hak etmiş değildir, bu suyun denizin ortasına daha uzak veya yakın olması mümkündür. Öyleyse suyu o mekana özgü kılan nedir? diye sorulursa;

Denilir ki: Sudaki akıcı form, kendisinde yer edindiği heyûla ile bu mekanda karşılaşmıştır. Örneğin hava, havayı suya dönüştüren soğukluk ile karşılaşmadan önce bir mekanda mevcuttur. Soğukluk bu mekanda iken hava ile karşılaşmış ve suya dönüşmüştür. Hava, suya dönüştükten sonra orada sürekli olarak kalır. Heyula formsuz olarak orada olamaz. Öyleyse heyûla sadece hava formunu çıkarıp, akıcı forma bürünmüştür.

Nedenlerden biri budur. Bir diğeri ise bir hareket ettirici veya başka bir etkenle suyun o mekana geçmiş olmasıdır. Salt akıcılık, suyun cüzlerinden birine belli bir yer gerektirmez. Bu, daha önce anlattıklarımız türünden, suyun akıcı formuna eklenmiş artık bir husustan kaynaklanmaktadır. Öyleyse heyûlanın formsuz, kendi başına kâim olamayacağı ortaya çıkmaktadır.

İkinci delil: Heyula formdan soyutlanmış kabul edildiğinde ya bölünür ya da bölünmez; heyûla bölünüyor ise kendisinde cisimsel form vardır, demektir. Bölünmüyor ise, bölünmeyi kabul etmemesi ya yapısının özsel bir niteliğinden veya yapısına aykırı yabancı bir şeyin kendisine arız olmasından kaynaklanmaktadır. Bölünmemesi yapısına ait özsel bir sebepten kaynaklanıyor ise ilintinin ve aklın, cisme dönüşmeleri nasıl imkansız ise bu cismin de bölünmeyi kabul etmesi öylece imkansızdır. Bölünmesini engelleyen, yapısındaki yabancı bir arız ise, kendisinde form vardır ve kendisi formsuz değildir demektir. Fakat bu form, cisimsel forma zıttır. Zıtlar konusu ilerde ele alındığında görüleceği gibi, cisimsel formun zıttı yoktur.

Cisimsel formun heyûlayı gerektirdiğini ve bunun cisimsel forma gerekli olan bir ilinti olduğunu kabul edenleri neye dayanarak red ediyorsunuz? diye sorulursa;

Denilir ki: Bu imkansızdır. Çünkü mevzu her ne kadar dış dünyada ilintisiz olmuyor ise de, zihinde ilinti olmaksızın kendi başına bulunabilir. Bizzat aklın bu nesnenin özünü ifade etme yolu vardır.

Akıl nesneye işaret edilmekte midir, edilmemekte midir? Nesne bölünmekte midir, bölünmemekte midir? diye sorar.

Yukarda zikrettiğimiz iki delil, bazı artı problemlerle geri dönerler. O problemler de şunlardır: Heyula, kendi kendine işaret edilen olmadığına ve işaret, ilinti olan forma doğru olduğuna göre; ilinti, nesnenin özünde kaimdir. Nesne, işaret edilen değil ise, kendisine işaret edilen ilintiden farklıdır ve bu durumda ilintinin mahalli olmaz. Öyleyse ilintinin mevzuda değil, kendi özünde kaim olması gerekir, çünkü kendisine işaret edilen konumuna gelmiştir. İşte bütün bunlar imkansızdır.

Öyle görünüyor ki heyûla, formsuz bulunamaz. Cisimsel form ve heyûla; ikisi de bu cismin türünü tamamlayan ayırım kendilerine eklenmeksizin var olamazlar. Çünkü her cisim, kendi yapısıyla başbaşa bırakıldığında içinde karar kılacağı bir yer ister. Bu cisim oluşundan değil, cisme arız olan başka bir şeyden kaynaklanmaktadır. Cismin ayırımı ya çabuk ya zor ya da imkansızdır. Bütün bunlar salt cisimlilikten değil, cisimlilik üzerindeki artık bir şeyden kaynaklanmaktadır. Öyleyse varlığın tamamlanması için cisimlilikten başka şeylere de ihtiyaç vardır. Bunlardan cismin bir cevher olduğu; form ve heyûla gibi iki cevherden mürekkep olduğu ortaya çıkmaktadır. Heyula ve formun birleşimi, tasarımsız, birbirinden ayrık iki şeyin bir araya toplanması değildir. Bunların birleşimi, yukarda işaret edildiği gibi aklî bir birleşimdir.

İLİNTİLER (ARAZLAR)

Cevherleri bölümlere ayırdıktan sonra ilintileri de bölümlere ayırmak gerekir. İlintiler öncelikle iki kısma ayrılırlar:

1. Özünün tasavvurunda dışardan bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duymayan ilinti.

2. Özünün tasavvurunda dışardan bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duyan ilinti.

Birincisi, iki çeşittir: Nicelik ve nitelik.

Nicelik; uzunluk, genişlik, derinlik, zaman gibi ölçme, artma, eksilme ve eşitlik sebebiyle cevhere ilişen bir ilintidir. Bu tür bir ilinti, tasavvurunda dışardan bir şeye bağlanmaya ihtiyaç hissetmez. Fakat kendisi dolayısıyla cevherlerde bölünme meydana gelir.

İkinci tür ilintiler niteliktir. (Keyfiyyet) Nitelik: Tasavvurunda dışardan bir şeye ihtiyaç duymaz ve kendisi dolayısıyla cevherlerde bir bölünme de meydana gelmez; renkler, tatlar, kokular, sertlik, pürüzsüzlük, yumuşaklık, katılık, nemlilik, kuruluk, sıcaklık, soğukluk gibi duyu ile idrak edilen duyular (mahsusat) ve olgunluğa yatkın olmak veya olmamak; sağlıklı olmak–olmamak, güçlü olmak, zayıf ve hasta olmak gibi duyumlarla idrak edilmeyen, duyumların dışında başka bir şeyle idrak edilen niteliksel ilintiler böyledir.

Bunlardan ilim ve akıl gibi olgunluk olarak ifade edilen ilintiler vardır;

Tasavvurunda, özünün dışında bir şeye bağlanmaya ihtiyaç duyan ilintiler ise yedi tanedir. Bunlar:

İzafe, nerede, ne zaman, konum, sahiplik, etki (fiil), ve edilgi'dir

İzâfe: Babalık, kardeşlik, evlatlık, komşuluk, arkadaşlık, paralellik, sağında ve solunda bulunma şeklinde karşıtların bulunmasından dolayı cevherde meydana gelen ilintilerdir.

Babalık vasfı; mukabilinde evlatlık bulunmadan, baba'ya ait bir özellik olamaz.

Nerede?: Altta ve üstte olması şeklinde nesnenin bir mekanda bulunmasıdır

Ne zaman: Dün, önceki yıl, bugün gibi, nesnenin bir zamanda bulunmasıdır.

Durum: Cismin bazı parçalarının diğer parçaları ile olan ilişkisidir. Oturuyor, uzanıyor ve ayakta olmak gibi. Çünkü iki bacağın baldırlarda farklı pozisyonlar alması oturma ve kalkma arasındaki farkı oluşturur

Sahiplik: Nesnenin, yer değiştirmesi ile içinde yer alan şeyin de yer değiştirmesidir. İnsanın sarıklı, giyinik, ayakkabılı olması, veya at'ın semerli ve gemli olması böyledir. At'ın veya insanın yer değiştirmesiyle kendileriyle bulunan şeyler de yer değiştirir.

Eğer bir nesne bir nesneyi kuşatmıyor fakat onun yer değiştirmesi ile yer değiştiriyor ise, kuşatan, kuşatılan nesnenin mülkü değildir.

Örneğin, giysisini başının üstünde taşıyan, giyinik değildir. Bir nesne bir nesneyi kuşatıyor fakat onun yer değiştirmesiyle yer değiştirmiyor ise, yer değiştirmeyen, yer değiştirenin mülkü değildir. Ev, insanı; kap, suyu kuşatır, fakat ikisi de kendilerini kuşatan şeyin yer değiştirmesiyle yer değiştirmezler.

Etki: Başkasına etki ederken, nesnenin etkin olmasıdır. Yanma eylemi esnasında ateşin yakıcı ve sıcak olması gibi.

Edilgi: Edilgi, etkinin karşıtıdır; yani nesnenin sürekli başkasından etkileniyor olmasıdır. Suyun ısınması, soğuması, siyahlaşması ve beyazlaşması gibi. Isınma, ısıdan, siyahlaşma da siyahtan farklıdır. Çünkü ısı ve siyahlık tasavvurunda başka şeye bağlanmaya ihtiyaç duymayan niteliklerdendir.

Edilgiden kastımız; etkilenme ve değişimin olması, nesnenin bir durumdan başka bir duruma intikal etmesidir. Örneğin, sıcaklığın artması ve eksilmesi bir etkilenme olayıdır.

Cisimde istikrar var ise (sıcaklık artıp eksilmiyorsa), cisim ısı ile nitelenmiştir, edilgen değildir demektir. Bu fark anlaşılmalıdır.

İLİNTİLERİN ÖGELERİ

Nicelik; muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki kısma ayrılır.

Kesintisiz nicelikler (el-Kemiyyetu'l-Muttasıl) ise dört kısımdır: *Çizgi, yüzey , cisim, zaman.*

Çizgi: Uzunluktur, tek yönde kendisinde ölçü ve uzanım bulunur. Çizgi cisimde güç olarak bulunur, aktif olarak bulunması durumunda bu adı alır.

Yüzey: İki yönde; enine ve boyuna uzamadır. Cisimde güç olarak bulunur. Cismin kesilmesiyle fiilî olarak meydana gelir ve yüzey adını alır. Yüzeyden kastımız; cismin görünen ve kesik olan yüzüdür.

Cisim: Üç boyutu olan nesneye denilir.

Cismin içindeki şeylere itibar etmeksizin sadece temas edilen yönüne itibar edilecek ise bu, yüzeydir, yüzey de ilintidir. Çünkü yüzey yok iken cisim vardı ve yüzey ancak cismin kesilmesiyle açığa çıkmıştır. İlintinin anlamı da budur.

Yüzey, cismin kesitinden ibaret olduğu gibi, çizgi de yüzey ve kesitinin kenarından ibarettir, nokta da çizgi ve kesitinin kenarından ibarettir. Her ne kadar yüzey ilinti ise de, çizgi ve nokta ilinti olmaya

daha uygundur. Noktanın bir ölçüsü de yoktur. Çünkü noktanın bir miktarı ve tek bir uzanımı olsaydı çizgi; iki uzanımı olmuş olsaydı yüzey; üç uzanımı olmuş olsaydı cisim olurdu.

Hareketin düşünülmesiyle çizgi, yüzey ve cismin tasavvur edilmeleri mümkündür. Nokta hareket ettiğinde çizgi; çizgi, uzanımı dışındaki bir yönde hareket ettiğinde yüzey; yüzey, uzanımı dışındaki bir yönde hareket ettiğinde cisim meydana gelir. Bunun neredeyse gerçek olduğu zannedilir. Çünkü çizginin noktanın hareketinden meydana gelmesi, imkansızdır. Bu zihinsel bir olaydır; çünkü nokta bir mekan olmadan hareket edemez ve cisim olmadan da bir mekan olamaz. Bu durumda meydana gelme bakımından cisim, yüzeyden; yüzey çizgiden; çizgi noktadan; nokta da, kendisinde varsayılan hareketten öncedir.

Zaman: Hareketin miktarından ibarettir. Tabiat bilimlerinde bu açıklanacaktır.

Ayrık nicelik (el-Kemiyetu'l-Munfasıla): Bununla sayıları kastediyoruz. Sayılar da ilintidir. Çünkü sayı, teklerin tekrarından meydana gelir. Eğer bir ve birlik ilinti ise bunlardan meydana gelen sayı, ilinti olmaya daha layıktır.

Ayrık nicelik, bir noktada kesintisiz nicelikten ayrılır: Ayrık niceliğin cüzleri arasında, iki kenardan birini diğerine bitiştiren ortak bir cüz bulunmaz. İki ile üç sayıları bitişik olmadıkları gibi, çizginin ortasında varsayılan ortak nokta, çizginin iki kenarını; çizgi yüzeyin iki kenarını; yüzey cismin iki kenarını; ân ise geçmiş zamanla gelecek zamanın arasını bitiştirdiği gibi, iki ile üç sayıları arasında birini ötekine bitiştiren ortak bir cüz de yoktur.

Birliğin ilinti olduğunun belirtisi şudur: Birlik ya suda ya insanda ya da atta bulunur. Akıcılığın ve birliğin anlamları birbirinden farklıdır. Bir olan su bölünmekle iki; toplanmakla bir olur. Su, birlik ile de ikilik ile de zihnimizde yer alır: Su mekandır, birlik, ikilik ise suda yer alan ilintilerdir. Bir olan insan iki değildir. Bu, insan için gerekli bir ilintidir. Fakat bunun insan için gerekli olması onu, ilinti olmaktan çıkarmaz.

Öyleyse birlik, bir şeyde bulunan bir anlamdır ve bu şey, birlik varsayılmaksızın kendi özünde gerçekliğiyle kâimdir, ilintiden kasıt da budur.

Nitelik: Niteliklerden ikisini örnek vereceğiz:

1. **Renkler**
2. **Şekiller**

Renkler:

Siyahlık bir ilintidir diyoruz. Çünkü siyahlık herhangi bir nesnede varsayılmadığı zaman ya kendisine işaret edilir ve bölünür, ya da kendisine işaret edilmez ve bölünmez. Siyahlık, işareti ve bölünmeyi kabul etmez ise, karşıtını da kabul etmez ve göz ile algılanmaz. Zira siyahlık, görende belli bir yönde meydana gelen bir algılamadan ibarettir. Göz, siyahlığı idrak eder, siyahlık da bölünmeyi kabul eder. Siyahlık bölünmeyi kabul ettiği takdirde siyah olması, bölünen olmasından başka olacaktır. Çünkü bölünme, beyazlık ve siyahlık için ortak bir husustur. Fakat siyahlık ve beyazlık birbirlerinden farklıdırlar. Biz cisimden, yalnızca bölünen şeyi anlıyoruz. Bu durumda ya renk, bölünenin içindedir ve ilintidir, denilir ya da renk, bölünenin kendisidir, denilir. Bu, imkansızdır. Çünkü bölünmenin hakikati cisimselliğin hakikatidir. Zira biz cisimsellikten ancak bunu anlıyoruz. Oysa siyahlığın hakikati, bölünmenin hakikatinden başkadır ve aynısı değildir. Siyahlık duyusal bir işaretle mahallinden ayırt edilemez. Fakat yukarda açıkladığımız gibi, aklın işaretiyle ayırt edilebilir, Öyleyse siyahlık bir ilintidir.

Şekiller: Bunlar da ilintidir, çünkü mum farklı şekillere girer bununla birlikte varlığını sürdürür.

Öyleyse; daire, dörtgen, üçgen gibi şekiller niteliklerdendir ve ilintidirler. Dairenin varlığına dair tartışmalar mevcuttur. Deniliyor ki: ortasında bir nokta bulunan ve noktadan çevreye doğru çıkan bütün çizgileri eşit, belli bir şekil düşünülemez. Varlığı duyu ile idrak edilen cisim, dairenin var olduğuna delalet eder.

Cisim ya birleşiktir ya da basittir. Birleşik cisim ancak basit cisimlerden meydana gelir, öyleyse öncelikle basit cismin tespit edilmesi gerekir. Basit cisim, kendisinde farklı yapılar bulunmayan cisimdir; su ve hava gibi kendisinde yalnızca tek ve benzer bir yapı bulunur. Basit cisimden bir miktar kendi başına bırakıldığında, bu miktarın ya kendi özünden bir şekli olur, ya da bir şekli olmaz. Bir şeklinin olmaması doğru değildir; çünkü şeklinin olmaması sonsuzluktur. Oysa biz, basit

cisimden sonlu bir miktarı varsaymıştık. Bu miktardan bir şekil meydana gelirse bu şekil ya küre, ya kare veya bunların dışındaki bir şekil olacaktır. Bu şeklin küreden başkası olması imkansızdır. Çünkü benzer mahaldeki benzer yapı, farklı bir şekil gerektirmez ki, bir kısmında çizgi, bir kısmında açı gereksin. Şekiller içerisinde küreden başka benzer (muteşabih) olan yoktur. Öyleyse bu şeklin küre biçiminde olması gerekir. Ne zaman küre doğrusal bir kesimle kesilirse; kesilen, zorunlu olarak şekillerin aslı olan daire biçiminde olacaktır. Böylece dairenin mümkün, nitelik ve niceliğin de iki ilinti olduğu tespit edilmiş oldu.

Diğer yedi kategorinin ilinti olduğu zaten gizli değildir. Çünkü bunlar; bir şeye izafe edilmekten soyutlanamazlar. İzafenin olması da ancak bir şeyin var olması ile mümkündür.

Etki (fiil); bir şeyin bir şeye etki yoluyla nispet edilmesidir. İlk önce bir şey var olmalıdır ki etkide bulunulsun.

Edilgi (infiâl); etkilenme yoluyla bir şeyin başka bir şeye nispet edilmesidir. Öncelikle bir nesne olmalıdır ki kendisine etkide bulunulsun.

Geriye kalan dört kategori ise, bir mekana ihtiyaç duyarlar. Çünkü onlar ya zamana ya mekana ya da bir çevreye veya bir cüz'e nispet edilmişlerdir. Önceden bir şey olmalıdır ki, edilgen olsun ve yine önceden bir şey olmalıdır ki bir zamanda, bir mekanda veya bir pozisyon ya da bir hey'et (şekil) üzere bulunsun

Öyleyse bu dokuz kategorinin hepsi de ilintidir ve varlık, on nesne için kullanılır. Bunlar yüce (âlî) cinslerdir; biri cevherdir, dokuzu ilintidir. Bunların tanımla bilinmeleri mümkün değildir. Çünkü bunlardan daha genel bir cins yoktur. Tanım (had); kendisinde cins ve ayırımın toplandığı şeydir. Cevher, tanımı kabul etmemesi noktasında varlığa eşittir. Cevher varlığı değil, *resmi* kabul eder. Çünkü kendisiyle tanımlanacağı, varlıktan daha meşhur bir şey yoktur. Bu hususlar kapalıdır. Kendilerinden daha yaygın bir şeyle resm edilmeleri mümkündür. Bu on husus, on kategori olarak isimlendirilmektedir.

Bu on kategoriye varlık ismi verilmesi, ortaklıktan mı yoksa uylaşımdan mı kaynaklanmaktadır? diye sorulursa;

Deriz ki: Ne ortaklıktan ne de uylaşımdan kaynaklanmaktadır.

Bazı kimseler, aralarındaki ortaklıktan, bunlara (on kategori) bu ismin verildiğini zannederler. Oysa varlıkta ilinti, cevhere ortak değildir. Cevherin varlığından maksat, bizzat cevherin kendisi, niceliğin varlığından da maksat, niceliğin kendisinden başka bir şey değildir. Varlık anlam bakımından kesinlikle birbirine ortak olmayan bir çok farklı şeyi kapsayan bir isimdir. Ayn (göz, pınar) lafzı da, isim olarak kullanıldığı şeyler için böyledir.

Bu iki yönden geçersizdir:

Birincisi: *Cevher vardır*, dediğimiz zaman bu cümle, bir anlam ifade eder ve anlaşılır. Cevherin varlığı, cevherin kendisi olmuş olsaydı *cevher vardır* sözümüz; *cevher cevherdir* sözümüz gibi olurdu. *Etki ve edilgi varlık değillerdir* dediğimizde bu ifade, bazı durumlarda onaylanır. Fakat, *etki ve edilgi bir etki ve edilgi ile olmazlar* dediğimizde bu kesinlikle onaylanmaz. Eğer *varlık* lafzı, *etki* lafzı gibi olmuş olsaydı; *etki, varlık değildir* sözümüz *etki, etki değildir* sözümüz gibi olmuş olurdu.

İkincisi: Akıl, nesnelerde ikiden fazla bölünmenin olamayacağına hükmeder. Çünkü; *bir şey ya vardır ya yoktur* denilir.

Varlığın bu on kategorinin dışında bir anlamı olmasaydı, bölünme iki ile sınırlanmazdı ve bu ifade de anlaşılır olmazdı. "Nesne ya cevherdir, ya niteliktir, ya niceliktir.....ilh." denilmesi gerekirdi: Bölünme de iki değil, on olurdu. Bu da yukarda ifade ettiğimiz gibi varlıktan ibaret olan iniyyet'in mahiyetten başka olduğunu ortaya koyar. Bundan dolayı:*Sıcaklığı var kılan nedir? siyahı mekanda var kılan nedir?* denilmesi caizdir

Fakat *siyahlığı renk kılan nedir? rengi siyah kılan nedir?* denilmesi caiz değildir:

Duyunun değil, aklın göstermesiyle heyûla ve formun farklı şeyler oldukları bilindiği gibi, inniyet ile mahiyetin de başka başka şeyler oldukları bilinir.

Eğer bu doğruysa, uylaşım yoluyla bu on kategoriye varlık ismi verilmiştir, denilirse;

Denilir ki: Mutevâti' isim, isimlendirildiği varlıkları öncelik, sonralık ve herhangi bir çelişki olmaksızın tek bir defada içeren bir isimdir.

At ve insan için canlılık, Zeyd ve Amr için insanlık isminin kullanılması gibi. Bu iki isimden biri diğerinden öncelikli ve biri diğerinden önce değildir.

Öncelikle cevher için *varlık* tespit edilir. Nitelik ve nicelik için de cevher vasıtasıyla varlık tespit edilir. Geriye kalan diğer ilintilerin varlıkları da bu ikisi vasıtasıyla tespit edilirler. Bunlarda öncelik ve sonralığın olduğu görülmektedir.

Aralarındaki çelişkiye gelince: Siyahlığın varlığı hareket, değişim ve zaman gibi olmayıp, kalıcı bir durumdur. Çünkü bunların sebat ve kararı yoktur; hareket, zaman ve heyûlanın varlığı, diğer varlıkların varlığından daha zayıftır. Öyleyse bu on kategori varlıkta bir yönden birlik halinde iken başka yönden de ihtilaf halindedirler. Bu on kategori, *mutevâti* ve *müşterek* isimleri ile isimlenirler. Bundan dolayı bu tür isimler *müşekkek isim* veya *müttefik isim* diye de isimlendirilirler. Böylece varlığın bütün nesneler için bir ilinti olduğu sabit olmaktadır. Mahiyetlere varlık, bir illet ile arız olur. Çünkü mahiyetin kendi özünden bir varlığı yoktur. Nesnenin özünden olmayan her şey, bir nedenle nesneye ait olur.

Bundan dolayı ilerde açıklanacağı üzere İlk Neden, zait ve mahiyetsiz bir varlıktır.

Öyleyse varlık, mahiyetlerden herhangi bir şeyin cinsi değildir. İlinti de bu dokuz mahiyete göre böyledir; çünkü onlardan her birinin kendi özünden bir mahiyeti vardır. Bunların ilintiselliği mahalline nispetledir. Bunlara ilintisel (arızî) ismi verilmesi de mahiyetine izafe edilmesi dolayısıyla değil, mahalline izafe edilmesine karşılık verilmiştir. Bu sebeple bunların bir kısmını ilinti olarak tasavvur etmemiz, bir kısmının ise ilinti olup olmadığından kuşkulanmamız mümkündür. Türü tasavvur edip, cinsinin varlığından kuşku duymamız mümkün değildir. Çünkü; *siyah insan* düşünülüp de siyahın, renk olduğundan kuşku duymak mümkün değildir. Veya atı düşünüp, onun cisim veya hayvan olduğundan kuşku duyulamaz. *Bir* sözcüğü de böyledir; *bir* lafzı, *varlık* lafzı gibi bir genelliğe sahip ise, mahiyetlerden herhangi bir nesnenin özsel niteliği olamaz. Varlık (vücut), ilinti, birlik (vahdet) kesinlikle on mahiyetten herhangi birinin ne cinsidir ne de ayırımıdır.

Biz varlığı, cevher ve ilinti olarak ikiye ayırdık.

Cevheri dört; ilintiyi de dokuz bölüme ayırdık.
Dokuz bölümün bazı öğelerini de alt bölümlere ayırdık.
Onların ilinti olduklarına deliller getirdik.
Öyleyse varlığın başka bir ayırımına dönebiliriz:

II. AYRIM: TÜMEL VE TİKEL OLARAK VARLIK

Varlık, *tümel (külli)* ve *tikel (cüzî)* olmak üzere ikiye ayrılır.

Biz mantık bölümünün girişinde bunların gerçekliğini açıkladık. Şimdi de; hükümlerini ve eklerini anlatacağız.

Bunlar da dörttür:

Tümel ve tikele dair kurallar

I.Kural (hüküm)

Tümel olarak isimlendirilen mananın varlığı, dış dünyada (ayân) değil, zihindedir.

Bütün insanlar insanlıkta birdir, bütün siyahlar, siyahlıkta birdir, sözlerimizi işiten bir topluluk[51]; tümel siyahın (es-sıvâdu'kullî) var ve bir mana, tümel insanın da var ve bir mânâ olduğunu zannettiler. Tümel nefis, sayı itibariyle tek bir manadır ve birçok şahısta vardır.[52] Bir ba-

---

51. Gazâlî'ye düşen bu tür ifadeleri kullanmamasıdır. Zira bu ifadeler, Gazâlî'nin sadece inandığı görüşleri aktardığı zannını doğurmaktadır. Nitekim bir grup, Gazâlî'nin bu kitabı, doğruluğuna inandığı düşünceleri ifade etmek üzere kaleme aldığı iddiasında bulunmuşlardır. Oysa zihinden uzak tutulmaması gereken husus, Gazâlî'nin felsefecilere ait aktardığı bütün görüşlere muhalif olmadığıdır. Bu anlamda Gazâlî felsefecilerle aynı düşüncede olduğu görüşleri aktarırken daha güçlü bir anlatımı tercih etmiş olabilir. Bu kasıtlı olarak yapılmış bir şey de değildir. Ancak şu unutulmamalıdır ki insan doğruluğuna inandığı görüşleri doğruluğuna inanmadığı görüşlerden daha iyi aktarır.

52. "(Nefis) bir çok kişide bulunan bir varlıktır" ifadesi, nefis tek bir varlıktır fakat birden fazla kişide bulunur anlamındadır. Tek bir babanın birden fazla çocuğa baba, güneşin bir çok bölge için güneş olması buna örnek verilebilir. Bunu zikretmesinin nedeni Eflatun'un ideler nazariyesi ile karıştırılma ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Fakat tümelin varlığı bu şekilde değildir. Zaten Gazâlî'nin bu kitapta görüşlerini aktardığı ve *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde görüşlerini eleştirdiği filozoflar da bunu inkar etmemektedirler. İbn Sina'nın *İşârât* adlı eserindeki görüşleri buna delalet etmektedir:

"Bilmiş ol ki, insanlar bazen varlığın sadece duyularla idrak edilen şeyler oldu-

banın birden çok çocuğunun bulunması, bir olan güneşin birden çok yerde olması buna örnektir. Bu katıksız bir hatadır; çünkü tümel nefis, sayı bakımından tek bir nefis olmuş olsaydı Zeyd, Amr olmuş olurdu. Zeyd'in alim, Amr'ın cahil olması durumunda da tek nefsin aynı hususta ve aynı anda hem alim hem de cahil olması gerekirdi. Oysa bu imkansızdır. Tümel hayvan bir çok şahısta tek bir varlık olarak bulunmuş olsaydı; bir olan varlığın, bizatihi kendisinin iki ayak ve dört ayakla hem yürüyen hem de uçan olması gerekirdi. Bu da imkansızdır. Öyleyse tümelin varlığı, zihinlerdedir.[53]

ğunu, duyunun cevheriyle ulaştığı bir şeyi varsaymanın imkansız olduğunu, mekanı olmayan, kendi özünden veya cismin durumları gibi kendisinde bulunan bir neden dolayısıyla bir pozisyonu bulunmayan bir şeyin var olma şansının olmadığını zannederler. Duyumsanan varlığı düşünmek suretiyle bunların sözünün geçersiz olduğunu anlayabilirsiniz. Çünkü sen ve muharap olmayı hakkeden herkes bu duyumsanan şeylerin tek bir isim aldıklarını bilir. Bu salt ortaklık dolayısıyla değil, aynı zamanda tek bir anlamı taşımaları dolayısıyla da böyledir. İnsan ismi gibi. İkiniz de bu ismin Zeyd ve Amr için tek ve var olan bir anlam olduğu hususunda şüphe etmezsiniz. Bu var olan anlam; ya duyunun kendisine ulaşması dolayısıyla veya ulaşmaması dolayısıyla vardır. Bu anlam duyunun ulaşmasından uzak ise, araştırma duyumsanmayan varlıkları, duyumsananlar arasından arayıp çıkarır. En hayret verici olanı da budur. Bu var olan anlam duyumsanıyor ise, zorunlu olarak onun bir pozisyonu, yeri, belli bir ölçüsü ve belli bir niteliği olacaktır. Zira ancak bu şekilde var olan anlam duyumsanabilir ve hayal edilebilir. Duyumsanan veya hayal edilen her şey zorunlu olarak ancak bu durumlardan biriyle özelleşebilir. Varlık bu şekilde olduğuna göre bu durumlara sahip olmayan şeylerle uygunluk içerisinde bulunması mümkün değildir."

Öyleyse insan tek bir hakikate sahip olması ve bunun onun değişmeyen aslî hakikati olması dolayısıyla hissedilen değil, sadece akledilen bir şeydir.

Nasıruddin et-Tûsî şöyle der: "Şeyh- muhalifin görüşünü çürütmek için- genel veya özel olması itibariyle değil; nitelik, nicelik, pozisyon, ve mekan gibi yabancı maddelerden mücerret olması itibariyle duyulur nesnelerden, akledilir yapıların varlık bulduğu hususuna dikkat çekmiştir. Örneğin; Zeyd'in bir parçası olan insanlık, insan olması itibariyle şu insan'ın hatta duyumsanan her insanın parçasıdır. Bu insan (anlamı) şahıslara yüklenmiştir".

53. Bu, bir önceki notta ibn Sina ve Tusi'den kaydettiğimiz metinlere karşıt bir ifadedir. Öyle görünüyor ki bu; tümel, yalnızca zihinde vardır şeklindeki Aristo'dan aktarılan görüşün bir betimlemesidir. Önceki dipnotta Tusi'nin İbn Sina'nın görüşünün yorumu için söylediği ise şudur; tümel, tekiller içerisinde var olan harici bir varlıktır. Bu iki görüşün yanında tümel varlığı dış dünyada bağımsız olarak gören Eflatun'un görüşü **de bulunmaktadır.**

Anlamı: Zihin, insan formunu zorunlu olarak kabul eder. Bunun gerçekleşmesi ise, zihnin daha önce bir şahsı gözlemlemesidir. Zihin, ilk gördüğü insandan sonra başka bir insan görürse kendisinde herhangi bir yenilik meydana gelmez, nasıl ise öylece kalır. Üçüncüyü, dördüncüyü gördüğünde de insana dair düşüncesi değişmez.

Zeyd'in zihninde meydana gelen resim, yüce Allah'ın evrenindeki bütün insanların resimleriyle aynıdır. İnsanlar insanlık tanımında kesinlikle birbirlerinden farklı değillerdir. Bundan sonra yedi farklı kişiyi daha görse zihinde başka bir mahiyet ve birinciden farklı bir resim meydana gelmez. Zeyd'in şahsından zihinde hasıl olan, zihinde var olan müşahhas bir formdur. Bunun tümel olmasının anlamı; insanlardan var, var olacak ve var olmuş olan her şahsa nispetinin bir olması ve zihne gelen hangisi olursa olsun, ondan bu resmin hasıl olması, daha sonra gelenin onun üzerine artık olmamasıdır.

Örnek: Tek bir şekilde işlenmiş bir mühür düşünelim; bu mühür mumun üzerine konulduğu zaman bir form elde edilir, aynı yere aynı şekilde ikinci, üçüncü defa konulduğunda birinci resim değişmez ve yer de etkilenmez.

Denilir ki: Mumdaki resim, tümel bir resimdir. Yani mühürlerin tümüne uygun olması anlamında o, bütün mühürlerin resmidir ve buna dayanarak bir kısmı diğer kısmından ayırt edilmez. Bu akla uygundur. Fakat tek bir resmin altın mühür, gümüş mühür, demir mühürde aynı şekilde varsayılması imkansızdır. Tür olarak birdirler, denilebilir. Sayı bakımından her mührün şekli, diğerinin şeklinden farklıdır. Evet onların mumdaki etkileri tek bir etkidir ve mumda, hepsinden meydana gelen şekil, tek bir şekildir. Eşyanın tanımlarının ve tümel olmalarının anlamının zihinde izlenim bırakması bu şekilde anlaşılmalıdır. Öyleyse tümel, tümel olması itibariyle dış dünyada değil, zihinlerde mevcuttur. Dış dünyada ise tümel (küllî) bir insan yoktur.

Fakat insanlık hakikati hem zihinlerde hem de dış dünyada ikisinde birden mevcuttur.[54]

---

54. Gazâlî, daha doğru bir ifadeyle Gazâlî'nin kendilerinden nakilde bulunduğu kişiler tümeli, tümel olma yönüyle hakikatten ayırmaktadırlar Nitekim onlar tümel için; "tümel, dış dünyada değil, zihinlerde vardır" derken, Hakikat için; "hakikat hem zihinlerde hem de dış dünyada vardır" derler.

II. Kural

Ayırım veya ilinti ile birbirlerinden ayırt edilmedikçe, tümelin bir çok parçasının olması caiz değildir. Kendisine izafe edilen artık hususlar olmaksızın yalnız başına düşünülen tümelde, çokluk ve tahsis bulunmaz.

İki siyahın aynı anda aynı şekilde bir yerde bulunması imkansızdır. Ancak iki şey arasında zorunlu olarak teğayur var ise mutlak siyah, iki siyah olabilir; iki siyahın iki ayrı yerde olması gibi bu farklılık ya mekandadır veya iki siyahın bir yerde iki ayrı zamanda bulunması gibi zamandadır. Zaman ve mekan bir olduğu sürece, siyah için çokluk düşünülemez. Aynı şekilde, iki insan, tümel insanlığın üzerine mekan, nitelik veya bunların dışında artık bir husus eklenmedikçe birbirlerinden ayırt edilemezler. Çünkü iki insan hiçbir yönden birbirlerinden farklı olmasalardı, her insan için şunun denilmesi caiz olurdu: "Bu insan iki, beş, on insandır." Bu durumda hiçbir sayı diğer sayıdan ayırt edilemezdi.

Siyah için de bu böyledir. Bunun imkansızlığı ise açıktır.

Yukarıdaki iddiaların ispatı şudur: Tek bir yerde *bu siyah* ve *şu siyah* denilecek şekilde birbirlerinden ayıt edilen iki siyah varsayılsın. Bu siyah siyahtır, şu siyah da siyahtır, dediğimizde, iki siyah bir midir yoksa bir değiller midir? Eğer bu siyah, şu siyahın tıpkısıdır diyecek kadar bir iseler; kendisine *bu siyahtır* dediğimiz her şey için, bu siyah şu siyahın

---

Gazâlî, tümelin zihindeki varlığını -Gazâlî'nin de açık bir ifadeyle tasrih ettiği gibi zihindeki tümelin varlığı somut bir form olmasına rağmen- var olmuş, var ve var olacak şahıslara nisbeti tek olan, farklılık arz etmeyen şey olarak yorumlamıştır. Zihinsel formun eklentilerini görmezden geldiğimizde bu form eklentileri görmezden gelinen bireylerin tümüne nasıl uygun bir form oluyor ise aynı şekilde dış varlığın da formu eklentilerinden soyutlandığında bütün bireylere uygun olacaktır bununla birlikte Gazzali dış varlığı tümel saymamaktadır. Bunun anlamı şudur; zihinsel form, zihinsel varlığı itibariyle gerçekte tekil bir formdur. Zihinsel varlığın tümel olarak değerlendirilmesi, zihinsel belirlenimlerinin göz ardı edilmesi iledir. Fakat bu değerlendirme dış varlığa da uygulanabilir. Zihinde bulunanın dışındaki varlıkları tekil olarak değerlendirmek haklı görülmesi mümkün olmayan bir zorlamadır. Belki de Gazâlî; hem zihinde hem de dış dünyada vardır, dediği hakikat ile bunu kastetmektedir. Buna göre hakikat; zihinde iken zihinsel şahıslaştırma ile, dış dünyada iken de dış varlığının şahıslaştırılmasının düşünülmesiyle var olan formdur. Nitekim insanlık hakikati, dış dünyada var olan Zeyd'te bulunmaktadır. fakat aynı zamanda Zeyd'in sureti de zihinde mevcuttur.

tıpkısıdır demiş oluruz. Öyleyse *öteki* diye sayılan siyah, o da bu siyahın tıpkısıdır. Burada çokluk yoktur. Eğer *şu siyahın tıpkısıdır* ifademiz *siyah* kavramının dışında artık bir anlam ise, zorunlu olarak siyahlığa artı bir durum izafe edilmiş olur ve bu siyah, şu siyahtan kendisine izafe edilen bu artık mana ile farklı olmuş olur. Bununla da, tümele zait bir durum izafe edilmedikçe tek bir tümelin tikellerinde çokluğun olmasının imkansız olduğu ortaya çıkmaktadır.

İlk Neden (İllet-i ula) bir ve mücerret ise yani kendisinde ilinti ve ayırım şeklinde bir birleşim yok ise, kendisinde kesinlikle ikilik düşünülemez.

III. Kural

Ayırım, cinsin hakikatine ve genel tümel mananın mahiyetine kesinlikle giremez. Fakat varlığına girer. Varlık ise mahiyetten başkadır.

Açıklaması: İnsanlığın, hayvanlığın hakikatinde herhangi bir katkısı yoktur. Zira hayvanlık hakikati; insanlık, at'lık ve diğer ayırımlar olmaksızın mükemmel şekliyle akılda sabittir. Ayırımlar, cisimsellik gibi değildir; cisimsellik zihinden kaybolduğunda, hayvanlığın zihindeki mahiyeti de yok olur.

Hayvanlığın hayvanlık olmasında cisimsellik şart olduğu gibi, insanlık da şart olmuş olsaydı, cisim olmayan için hayvanlık sabit olamayacağı gibi, insan olmadığından at için de hayvanlık sabit olmazdı. Oysa insan için hayvanlık nasıl tam ise, at için de hayvanlık öylece tamdır. Öyleyse tümel anlamların mahiyetlerinde ayırımın yeri yoktur. Evet ayırımın, tümel anlamın var ve meydana gelmiş olmasında katkısı vardır. Çünkü at, insan ve benzerleri olmadan, hayvan mevcut değildir. Fakat hayvanlık, insanlık ve at'lık olmaksızın, hayvan vardır. Yukarda geçtiği gibi varlık ayrı şeydir, mahiyet başka bir şeydir. Ayırımın, tümel anlamın oluşmasında katkısı yok ise, ilintinin katkısının olmaması daha evladır. İnsanlık, hayvanlığın hakikatine girmediğine göre, beyazlık ve uzunluğun hayvanlığın hakikatine girmemesi daha önceliklidir.

IV. Kural

Bir şey için ilintisel olan her şey, mualleldir. İlleti de; ya taşın aşağıya doğru hareket etmesi ve suyun soğuması gibi nesnenin kendisi-

dir ya da suyun ısınması, taşın yukarıya doğru hareket etmesi gibi nesnenin özünün dışında bir şeydir.

Öze ait ilinti ya nedenlidir ya da değildir. Nedenli değilse, özü ile var demektir. Özü ile var olan, başkasının yok olmasıyla yok olmaz ve başkasının varlığı onun varlığı için şart değildir. İlinti, zorunlu olarak ilintisi olduğu şeye muhtaçtır. İlinti, özüyle var olamaz bundan dolayı da ilinti, nedenlidir. Nedeni de ya nesnenin özündedir ya da dışındadır. Zorunlu olarak bu sınırlı bir bölümlemedir ve bir delildir.

Neden ya nesnenin içinde ya da dışında olduğuna göre öncelikle nedenin meydana gelmesi gerekir ki, başkasının da varlığının nedeni olsun. Bundan dolayı mahiyetin kendi varlığının nedeni olması imkansızdır. Üzerinde artık bir varlık olan her mahiyetin nedeni, mahiyetten başkadır. Çünkü, başkasının varlığını gerektirmesi için önce neden var olmalıdır. Mahiyet ise varlıktan önce var olamaz, bu durumda mahiyet varlığın nasıl nedeni olabilir?

Bundan zorunlu olarak şu ortaya çıkıyor; var olmada bir nedene ihtiyaç duymayan varlığın inniyeti, mahiyetinden başka olamaz.[55] Böyle bir varlığın inniyyeti, mahiyetidir. Çünkü inniyeti mahiyetinden farklı olsaydı, inniyeti, mahiyetin dışında bir nedenle mahiyetinin ilintisi olmuş olurdu, biz de onun nedenli olmadığını varsayardık. Bu imkansızdır.

Tikellerin tümel anlamları Zeyd ve Amr'ın insan olması gibi bazen türseldir; at ve insanın hayvan olması gibi bazen de cinsîdir: aralarındaki fark (tümel anlamın türsel mi, cinsî mi olduğu) nasıl kavranır? Ve bu tümelin ancak ilintilerle bölünmeyi kabul eden türsel olduğu veya onun özsel ayırımlarla bölünmeyi geçersiz kılan cins olduğu neyle bilinir? diye sorulursa;

Denilir ki: Sana sunulan ve bilinen varlık olarak takdir etmek istediğin tümellerin takdir edilmesinde ilintisel olmayan bir anlam yüklemeye ihtiyaç duyduğun her şey, *cinsîdir.* Yalnızca ilintisel olana ihtiyaç duyuyor isen, o da *türseldir.* Cinsî olanla türsel olanı birbirinden ayırmak, daha önce geçtiği gibi özsel olanla ilintisel olanın farklılığını kavramaya dayanır.

---

55. Zorunlu Varlığın mahiyetinin üzerinde artık bir şeyin olmadığına dair ilintisel bir delildir.

Örnek; dört veya beş denildiğinde, ceviz, at ya da insan gibi varlıkları, bu sayılara izafe etmeden dört'ün varlığını takdir etmeye ihtiyaç duymazsınız. Bunlar dört için ilintisel şeylerdir. Sayılar bunlarda özsel (zatî) olarak bulunmazlar.

Biz, özselin özselin kendisi için var olduğu şey anlaşılmadan manası tamamlanmayan şey olduğunu yukarıda açıkladık. Dört'ü anlamada cevizi, atı ve başka sayılanları aklına getirmeye ihtiyaç duymazsınız. Size bir sayı söylendiğinde, sayılanın mevcut ve var olduğunu varsaymanız mümkün değildir. Bilakis yapı, onun hangi sayı olduğunu; beş mi, on mu veya başka sayılar mı olduklarını bilmeyi gerekli kılar. Sayının beş olduğu bilindikten sonra, sayılanın kendisiyle türüne ayrılmasından başka bir şeye ihtiyaç duymazsınız. Sayılan, beş olması bakımından değil, sayıya izafe edilmesi dolayısıyla ilintiseldir. Beş sayı üzerinde bir ilinti, aniden ortaya çıkan bir fikir ve bir artık değildir. Bilakis o, bu sayının sayılılığı olarak meydana gelmiştir. Bu manalar nefiste ortaya çıkar. Bazen onun açıklanmasında kullanılan ibarelerden onu istemek güçleşir, hatta bir karışıklığı bile gerektirir. İşte bu durumda ibareye değil, manaya iltifat edilmelidir. Tümelin hükmü işte budur.

III. AYRIM:
BİR VE ÇOK OLMA BAKIMINDAN VARLIK

Varlık bir (vâhid) ve çok olmak üzere ikiye ayrılır. Biz bir ve çok'un kısımlarını ve ve ikisine bağlı hususları zikredeceğiz.

Bir'e gelince: Hakikat ve mecaz olarak bulunur.

Hakikat anlamında bir; belirli tikel varlık için kullanılır ve üç derecesi vardır.

1. Ne fiilî ne de güç olarak kendisinde çokluk bulunmayan gerçek bir. Nokta ve kudret sahibi yüce Allah'ın zat'ı gibi. Yüce Allahın zatı, fiilî olarak bölünen olmadığı gibi, bölünmeyi kabul de etmez; bölünme ne şimdi vardır ne de bu imkan dahilindedir. Zira, ne güç olarak ne de fiilî olarak kendisinde çokluk bulunmaz. O, Gerçek Birdir.

2. Kesintisizlik (ittisal) yoluyla var olan bir. Bu birde, fiilî olarak çokluk bulunmaz. Fakat güç olarak kendisinde çokluk bulunur, yani çokluğu kabul eder. Bu bir veya iki çizgidir, şu cisim bir veya iki cisimdir dediğimiz gibi. Eğer bu çizgide veya cisimde bir kesinti

meydana gelirse, onun ikiliğine hükmederiz. Benzeşme yoluyla kesintisizlik (ittisal) açısından birlik vardır denilirse, deriz ki; bu çizgi tek bir çizgi, tek bir cisim ve tek bir sudur; çünkü bunlarda fiilî olarak bir ayrılma (infisâl) ve çokluk yoktur, ancak şu var ki, çokluğu kabul ederler. Bu yönüyle bazen bunun *gerçek bir* olmadığı zannedilir. Çünkü eyleme yakınlık gücü, onun eylem olduğunu zannettirir. Böyle olmadığına göre, böyle bir varlık, gerçek birdir, fakat kendisinde güç olarak çokluk bulunur.

3. Bir tür ilişkiyle meydana gelen *bir*. Bu birde fiilî olarak çokluk vardır. Bir çok parçadan meydana gelen karyola ve şahıs buna örnek verilebilir. İnsan; et, kemik ve damarlar gibi kendisini meydana getiren cüzlerle tek bir varlıktır. Çünkü tek insan ve tek yatak denilebilir. Oysa parçaları itibariyle fiilî bir çokluk meydana gelmiştir. Bu durum, su ve benzeri cisimler gibi değildir. İkisi arasında fark vardır. *Gerçek bir* ismi taşıyan tikele dair açıklamalar bunlardır.

Mecazî Bir ise: Tek bir tümelin altına girmeleri dolayısıyla *bir* isminin bir nesne için kullanılmasıdır. Bunlar beştir:

1. Cinste birlik; İnsan ve at hayvanlıkta birdir.
2. Türde birlik; Zeyd ve Amr insanlıkta birdir.
3. İlintide birlik; Kar ve kafur beyazlıkta birdir.
4. Nisbette birlik; Kralın şehirle ilişkisi, nefsin bedenle ilişkisi birdir.
5. Mevzûda birlik; sarhoş edici nesne için; beyazdır, tatlıdır, demenizdir. Beyaz ve tatlı birdir yani nesneleri birdir, deriz. Böylece *bir*, mutlak olarak sekiz anlama gelmektedir.

İlintide Birlik: İlintilerin bölünmesi ile bir, kısımlara ayrılır.

Birlik, niceliğin ilintisinde *eşitlik*, niteliğinde *benzerlik*, pozisyonda *paralellik*, özelliğinde ise *denklik* adını alır.

Bir'in sekiz açıdan ele alındığını öğrendikten sonra karşıtı olan çok da zorunlu olarak birin çoğalmasıyla artar.

Bir'in eklentileri; o, *odur* ifadesidir. Nesne eğer kendi özünde bir, lafızları ve nisbeti bakımından farklılık arz ediyorsa; aslan (el-leys) aslandır (esed), Zeyd , Amr'ın oğludur, denildiği gibi; *o, odur*, denilir.

Çokluğun eklentileri ise: Başkalık, farklılık, karşıtlık, benzerlik, paralellik, eşitlik ve denkliktir. Bu hususlar ancak iki veya ikiden fazla olan şeylerde düşünülebilir. İşte bunlar çokluğa bağlı olan şeylerdir.

Karşıtlığın (tekâbül) kısımlarının açıklanması gerekir ki, bunlar da dörttür.

1. Olumluluk ve olumsuzluk karşıtlığı; insan ve insan olmayan gibi.

2. İzafede karşıtlık; baba-oğul, arkadaş-arkadaş karşıtlığı gibi. Çünkü ikisinden her biri, diğerini karşılamaktadır.

3. Sükûn ve hareket arasında olduğu gibi, sahiplik ile yokluk karşıtlığı.

4. Sıcaklık ve soğukluk gibi iki zıt da birbirlerinin karşıtlarıdır.

Zıt ve yok arasındaki fark: yok, başka bir şeyin varlığından değil, nesnenin bir yerden yoksun olması dolayısıyla yoktur. Sükûn, yalnızca hareketin yokluğundan yoksundur. Başka bir renk meydana gelmeksizin siyahın yokluğunun takdir edilmesi bir yokluktur. Fakat kırmızı veya beyaz rengin meydana gelmesi ile, siyah yok oluyor ise bu; siyahın yokluğunun üzerine artık bir varlıktır.

Yok yalnızca bu nesnenin olmamasıdır. Zıt ise nesnenin yok olmasıyla meydana gelen varlıktır. Bundan dolayı, tek neden iki zıt için elverişli değildir, iki zıt için iki neden gereklidir.

Sahiplik ile yoksunluğun nedeni birdir. Bu tek olan neden, hazır ise, sahiplik vacip olur, ortadan kalkarsa veya yok olursa, yoksunluk gerekli olur. Yoksunluğun nedeni, var olmanın nedeninin yokluğudur. Sükunun nedeni, hareketin nedeninin yokluğudur.

İzafe karşıtlığı: Özelliği, izafede her birinin karşıtıyla biliniyor olmasıdır. Sıcaklık böyle değildir; çünkü sıcaklık, karşıtı olan soğuklukla kıyaslanmadan bilinir. Hareket de böyle değildir; zira hareket, sükûnla kıyaslanmadan da bilinebilir.

Olumluluk ve olumsuzluğun karşıtlığı ise: Yokluktan da zıtlıktan da farklıdır. Zira olumluluk ve olumsuzluk sadece sözdedir ve her şey için geneldir.

Zıt kavramı ise, sadece nesnesi aynı iki karşıt için kullanılır. Hatta bu iki şeyin zıt olabilmeleri için bir araya toplanmayan, ardışık olmayan ve aralarında son derece farklılık olan şeyler olmaları gerekir. Siyah ve beyaz gibi; bunlar birbirinin zıttıdır, siyah ve kırmızı böyle değildir. Zira bunlar birbirlerinin zıttı değillerdir, çünkü kırmızı, siyahla beyaz arasında beyazdan siyaha doğru yol alan bir renktir ve kırmızı beyaza

en uç uzaklıkta da değildir. Bazen iki zıt'ın arasında iki taraftan birine daha yakın, birden fazla vasıta olur. Bazen de aralarında herhangi bir vasıta olmaz. Öyleyse zıt, zıt'a nesnede ortaktır. Sahiplik ve yoksunluk da böyledir. Olumsuzluk ve olumlulukta ise bu gerekli değildir. Bazen erkeklik, dişilik gibi cins'te ortak olur. Fakat tek kişide erkeklik ve dişilik bulunmaz.

Bazen cins bırakılarak onun altındaki anlamın olumsuzu alınır ve büyük bir yanlışa düşülür; ayırım veya öznellik cinsle birleştirilir ve buna olumlu bir isim konulur başkaları da bunların zıt olduklarını zannederler. Böylece sayı tek ve çift olmak üzere iki kısma ayrılır, denilir. Örneğin, tek ve çiftin birbirinin zıttı oldukları zannedilir, bu yanlıştır; Çünkü nesneleri bir değildir. Zira çift sayı, kesinlikle tek sayı olamaz.; çiftin nesnesi, tek sayının nesnesi değildir, aralarında olumluluk ve olumsuzluk karşıtlığı vardır.

Çiftin anlamı; iki eşit parçaya bölünmektir. Tek sayının anlamı ise; iki eşit parçaya bölünmemektir. Bölünmüyor. sözümüz, salt olumsuzluktur, fakat çift sayısının karşısına tek ismi konulduğu için bir zıt karşıtlığı olduğu zannedilir.

Bir şeyin birden fazla zıttının olması caiz midir? diye sorulursa;

Denilirki: Aralarında extrem bir farklılık ve tek bir nesnede birbirini takip eden iki şeyden ibaret olduğu sürece bir şeyin birden fazla zıttının olmaması gerekir. Çünkü nesnede zorunlu olarak sadece bir extrem farklılık vardır.

IV. AYRIM:
ÖNCELİK VE SONRALIK BAKIMINDAN VARLIK

Varlık: Önceli (muta kaddim) ve sonralı (muteahhir) olmak üzere ikiye ayrılır.

Öncelik ve sonralık da varlığın özsel (zatî) iki ilintisidir. Önceli için: *o, öncedir*; sonralı varlık içinse *o, sonradır*, denilir. Yüce Allah evrenden öncedir, denilir.

Öncelik beş yöndendir. Çünkü öncelik beş kısma ayrılır:

1. Zaman bakımından öncelik. Önceliğin en açık olanıdır, sanki dilde hakiki *önce* ismi bunun için kullanılmıştır.

2. Derece bakımından önceliktir: Derece bakımından öncelik de ya pozisyon itibariyle bir önceliktir: Horasandan Mekke'ye yönelen için Bağdat, Kufe'den öncedir, veya kıbleye son derece bağlı olanlar veya başkaları için; bu saf şu saftan öncedir, denilir. Ya da yapı bakımından bir önceliktir: Genellik yönünden ele aldığımızda hayvanlık, insanlıktan, cisimsellik de hayvanlıktan öncedir. Bunun özelliği ise, başka yönden ele alındığında ters dönmesidir. Öznelliği dikkate alarak konuyu ele alırsanız hayvanlık, cisimsellikten, Mekkeden Horasana yönelirseniz, Kûfe, Bağdat'tan öncedir.

3. Şeref yönünden öncelik: *Ebu Bekir sonra Ömer (r.a.)* ifadesi böyle bir önceliktir. Ebu Bekir diğer bütün Sahabeden (r.a) fazilet ve şeref bakımından önce gelir.

4. Yapı itibariyle öncelik: Bu öncesi olduğu şeyin kalkmasıyla kalkmayan fakat kendisinin kalkmasıyla öncesi olduğu şeyin kalkmasıdır; bir, ikiden öncedir. Evrende bir'in olmadığı varsayılsa, ikinin de yok olması gerekir. Çünkü iki; bir artı birdir. Fakat ikinin evrende olmadığı varsayılsa bile bir'in yok olması gerekmez. *Bir, ikiden öncedir* sözünden zamansal bir önceliği kastetmiyoruz. Birin, iki ile birlikte var olması mümkündür, bununla birlikte birin önce olması akla uygundur.

5. Zât itibariyle öncelik: Varlığı başkasıyla beraber, fakat başkasının varlığı kendisine bağlı olduğu halde kendi varlığı başkasına bağlı olmayan ve bu başkasıyla beraber bulunan varlık, zat itibariyle öncedir.

Nedenin, nedenliden, elin hareketinin, yüzüğün hareketinden önce olması böyle bir önceliktir. El hareket etti, yüzük de hareket etti, denilebilir. Fakat yüzük hareket etti, el de hareket etti, denilemez. Buradaki (-/fa) harfi takip olup, bir işi peşi sıra yapmak anlamındadır. Zaman itibariyle el ve yüzüğün birlikte hareket ettikleri biliniyor. Fakat buradaki öncelik, nedensellik ve olumluluk bakımındandır.

V. AYRIM:
NEDEN VE NEDENLİ OLARAK VARLIK

Varlık: Neden (sebeb) ve nedenli (musebbeb) olmak üzere iki kısma ayrılır.

Başkası sebebiyle değil de kendi nefsinde varlığı olan her şey bilinendir. Bilinenin varlığı ise ancak bir nesne iledir. Bilinenin varlığının bağlı olduğu şey, bilinenin nedeni olarak isimlendirilir, bilinen de bu şeyin nedenlisidir.

Bütünü oluşturan parçaların varlığının sebebi bütün değildir. Aksine parçanın varlığı ve parçaların bir araya toplanmaları, bütünün varlığının sebebidir.

Sirkeli bal şerbeti, sarhoşluk nedeni değildir. Fakat sarhoşluk, sirkeli bal şerbetinin nedenidir. Çünkü sirkeli bal şerbeti, sarhoşluk için yapılmaktadır. Burada parçanın zaman bakımından bütüne önceliği apaçık ortadadır. Elin insana izafeti gibi zaman bakımından bütün ve parça birbirlerinden ayılmıyorlar ise de parça, bütünden öncedir. Öyleyse bütünün parçası olan şeyler, bütünün nedenidir.

Neden, nedenlinin özünden olan ve olmayan olmak üzere iki kısma ayrılır. Nedenlinin parçası olan neden de; varlığı ile nedenlinin var olmasını gerektirmeyen -odunun varlığı, sandalyenin var olmasını gerektirmez- ve varlığı nedenlinin varlığını gerektiren neden- sandalyenin formu, sandalyenin var olmasını gerektirir- olmak üzere iki kısma ayrılır. Neden (sandalyenin sureti) varsayıldığında zorunlu olarak sandalye de var olur. Odun böyle değildir, sandalye bütün olmasına rağmen, odun ve şekil (suret) bir araya gelmedikçe var olmaz.

Nedenliyle bağı odun-sandalye olan neden; *temel neden*, bağı form-sandalye olan neden ise, *şekilsel neden (el-illetu's-Sureriyye)* diye isimlendirilir.

Nesnenin zatının dışındaki nedene gelince: 1. Nesnenin kendisinden meydana geldiği ve *etkin neden* (el-illetu'l-Failiyye) olarak isimlendirilen nedendir; çocuk için baba; sıcaklık için ateş, sandalye için marangoz böyledir.

2. Nesne kendisinden değil, fakat kendisi için vardır. Bu neden, *amaçlı (el-illetu'l-gaiyye)* ve *tam neden* (el-illetu't-temamiyye) olarak isimlendirilmektedir; evin yerleşim; sandalyenin oturma için olması gâî bir nedene dayanmaktadır.

Amaçlı nedenin özelliği, diğer bütün nedenlerin kendisi[56] vasıtasıyla neden olmalarıdır. Oturmaya imkan tanıyan sandalyenin formu

---

56. Buradaki zamir, gâi illete dönmektedir. Kendisiyle beraber zikredilen hususları illet kılan da bu gâî illettir.

ve oturma ihtiyacı marangozun zihninde şekillenmedikçe, marangoz fail; odun, sandalyenin unsuru; form sandalyede yer almaz.

Amaçlı neden bütün nedenlerde bulunduğundan dolayı, nedenlerin nedenidir.

Etkin neden (el-illetu'l-failiyye: Ya ateşin yakması ve güneşin aydınlatması gibi, yapısı gereği eylemde bulunur ya da insanın yürümesi gibi, irade ile eylemde bulunur.

Eyleminde amaç bulunan etkin neden açısından, amacın olması ile olmaması aynı mesabede olmamalarıdır. Çünkü amaç; yapan açısından, bir şeyin yapılmasını yapılmamasına evla kılan şeyden ibarettir. Eğer böyle olmasaydı, amaç olarak isimlendirilmezdi.[57] Fail açısından varlığı ve yokluğu aynı olan şey, varlığını yokluğuna tercih edecek bir fayda ve gayeye sahip olmayan şeydir. Böyle olan şeyler amaç olamazlar. Geriye şu soru kalmaktadır; varlık, neden yokluğa tercih edildi? Amaç zikredilmedikçe bu soruların sonu gelmez. Amaç, yapan açısından bir şeyin yapılmasını yapılmamasına öncelikli kılan şeydir. Yapan açısından bir şeyin yapılması ve yapılmaması eşit olsaydı, yapanın onlardan birine meyletmesi imkansız olurdu.

Amacı olan her şey, eksiktir. Çünkü bu amacın gerçekleşmesi, gerçekleşmemesinden hayırlıdır. Öyleyse, nesnede henüz elde edilmemiş hayırlar vardır ve bu eylemin gerçekleşmesi, kayıp hayırların meydana gelmesini sağlar. Bu amacın gerçekleşmesi ile nesne tamamlanır. Bu amaç gerçekleşmeden nesne, tamamlanmış olmaz.

Eylemde bulunan kişi, kendisine değil, başkasına faydası dokunan bir eylemde bulunmaktadır diyen, yanılmaktadır. Böyle diyen kişiye; başkası için bu faydanın temin edilmesi, yapan açısından, eylemin yapılmamasından daha mı iyidir? diye sorulabilir. Söz konusu eylemin yerine getirilmesi, yapan açısından daha uygun ve evla ise, başkasını faydalandırmakla kendisi de faydalanmış olur. Öyleyse fail, başkası için hayırlı olan bu eylemi gerçekleştirmeden, bu hayırdan mahrumdur ve eksiktir. Bu eylemi gerçekleştirmek, yapan için bir fayda sağlamasaydı, niçin bu eylemi gerçekleştirdi? sorusuna dönüş yapmak gerekirdi ve bu sorudan kaçış yoktur. Öyleyse her failin bir amacı vardır. Amaç, faili

57. Garaz kelimesinin tanımı budur. Bu tanımlamadan Allah'ın fiillerindeki gayeyi anlamanın sırrı açığa çıkmaktadır.

tamamlar, amacın gerçekleşmesiyle failde var olan kusurlar ortadan kalkar ve fail olgunlaşır.[58]

Başkalarının varlığı kendisinden taştığı için, zatı gereği nedenlileri gerektiren bir zatın varlığı mümkün olsaydı, zorunlu olarak amaçsız olurdu. Bu tür bir etkin olma biçimi bir amaç ve seçimle meydana gelen etkinlikten üstün ve daha uygundur.

Etkin olmayıp sonradan etkin olan her şey yeni bir şart, yapı, irade, amaç, kudret, durum veya bunların yerine koyabileceğin yeni bir şey meydana gelmeden fail olmuş değildir.[59] Failin durumunda; zatında veya zatının dışında herhangi bir değişiklik olmasaydı, eylemi gerçekleştirmek, gerçekleştirmemekten kendisi açısından daha iyi olmazdı. Şartlar değişmediği sürece de eylemin gerçekleşmemesi devam ederdi ve devam etmesi gerekirdi. Eylemin gerçekleşmeye devam etmesinin nedeni, varlığını yokluğuna tercih edecek birinin olmasıdır. Şimdi eylem gerçekleştiğine göre onu tercih eden de vardır demektir. Tercih eden yenilenmeseydi veya hala bir tercih eden olmasaydı, daha önce olduğu gibi yokluğun devam etmesi gerekirdi. Bunu ilerde daha detaylı olarak açıklayacağız. Şunun da zikredilmesi gerekir: Neden; *zatı gereği neden* ve *ilintiden ötürü neden* olmak üzere iki kısma ayrılır.

İlinti itibariyle neden; *salt mecaz neden* olarak isimlendirilir. Bu neden, nedenliyi meydana getirmez, nedenli başkası dolayısıyla mey-

58. Filozoflar bu şekilde problemden kurtulmuşlardır: Yukarıdaki ifadeden açıkça anlaşıldığı gibi fiilin bir gaye için olması eksiklik olduğuna ve fiil, ihtiyara eşlik eden bir gaye (garaz) için olduğuna göre felsefeciler, gaye ve ihtiyarın ikisinden birden kurtulmaktadırlar. Bundan dolayı filozoflar Allah'tan gaye ve ihtiyarı nefyediyorlar. Allah'tan ihtiyarı nefyetmeleri dolayısıyla hasımları kendilerine saldırmıştır. Zira ihtiyarı olmayan bir fail, zorunlu faildir, zorunluluk ise bir eksikliktir.
Kelamcılar da Allah'tan gayeyi nefyetmişlerdir. Bu konuda felsefeciler ile aynı görüştedirler. Fakat Allah için ihtiyarı tespit etmişlerdir. Gayeyi nefyettikten sonra ihtiyarı tespit etmek nasıl mümkün olmaktadır? sorusu ise ortada kalmaktadır. Bu problemi çözmede takip ettikleri metodun bir sonucu olarak her grup problemin farklı bir yönü ile yüzleşmiştir. Yukarıda zikredilenler alemin kıdemi konusunda başlı başına bir delil olarak değerlendirilebilirler. Çünkü gayenin nefyedilmesi, ihtiyarın nefy edilmesini gerektirir. Failden ihtiyarın nefyedilmesi ise, failin zatını -iradesini değil- fiildeki iller konumuna getirmektedir. Zat, iller olduğuna göre, zat var olduğu sürece fiil de onunla birlikte var olacaktır. Zat kadîm olduğuna göre, fiil de kadimdir.
59. Bu, alemin kıdemine dair başka bir delildir. Fakat bu delil, hulfî bir delildir. Gazzali bunu *Tehâfütü'l- Felâsife* adlı eserinde açıklamıştır.

dana gelir. Fakat *mecazi neden* olmadan, nedenli söz konusu nedeni kabul etmez. Çatının sütunlarını kaldıran kişiye, çatıyı çökerten denilir. Bu bir mecazdır. Çünkü çatının çökmesinin nedeni, çatının ağır olmasıdır. Fakat çatı, sütunlar varken bu eylemi gerçekleştirmekten men edilmiştir. Sütunları kaldıran, sadece çatının kendi eylemini gerçekleştirilmesine imkan hazırlamış olur. Sütun kaldırıldıktan sonra çatı eylemini gerçekleştirir.

Sekamunya (karın ağrısını gideren bir çeşit bitki ilacı) ateş düşürür yani, bünyenin soğumasını engelleyen safra hastalığını giderir, denilir. Aslında soğutma eylemini yapan bünyedir fakat engel kaldırıldıktan sonra, sakamunya ilacı, safra hastalığını gidermenin nedeni olmaktadır, yoksa safra hastalığı kalktıktan sonra bünyenin meydana getirdiği soğukluğun nedeni değildir.

VI. AYRIM:
SONLU VE SONSUZ OLMA BAKIMINDAN VARLIK

Varlık; sonlu (müterâhi) ve sonsuz (ğayru'l-mütenâhî) olmak üzere iki kısma ayrılır.

Sonsuzluğun dört yönden olduğu söylenmektedir:

Bunlardan ikisinde sonsuzluğun bulunması imkansızdır. Diğer ikisinde ise, sonsuzluğun olduğuna kıyas delalet etmektedir.

1. Kürenin hareketinin sonsuz olduğunun söylenmesidir. Yani, kürenin hareketinin başlangıcı yoktur. Kıyas buna delalet etmektedir.

2. Bedenlerden ayrılmış insanî nefislerin de sonu yoktur, denilmektedir.

Bu da zorunlu olarak zamanın ve kürenin hareketinin sonsuzluğunu gerektirir.

3. Cisimlerin veya boyutların; alttan ve üstten sonları yoktur denilmesidir. Bu imkansızdır.

4. Nedenlerin sonsuz olduğunun söylenmesidir. Bir şeyin nedeni vardır, o nedenin de nedeni vardır, onun da nedeni vardır böylece nedeni olmayan bir ilk nedene ulaşılmaz ve nedenler sonsuza kadar devam eder. Bu da imkansızdır.

Bu konudaki kural şudur: Aynı anda var olduğu farz edilen her sayının elemanlarının yapı bakımından bir sıralaması; önceliği ve sonralığı vardır. Sonsuz nedenler olamayacağı gibi bu sayılarda da sonsuzluğun olması imkansızdır. Çünkü neden ile nedenli arasında tabii bir sıralamanın olması zaruridir. Sıralamanın kaldırılması, neden olma özelliğini ortadan kaldırır. Cisimler ve boyutlar da böyledir. Onlar da bir sıralamaya tabidirler. Yani bir kısmı zorunlu olarak bir kısmından öncedir. Bir yönden başlandığında yapı itibariyle değil, pozisyon itibariyle bir sıralama meydana gelir. Yukarıda öncelik ve sonralık konusunun taksiminde aralarındaki fark açıklanmıştı.

Kendisinde iki anlamdan biri bulunan şeyden -diğer anlam olmaksızın- sonluluğun kaldırılması imkansız değildir. Kürenin hareketi gibi. Kürenin hareketinde bir sıralama ve ardışıklık vardır. Fakat bu hareket aynı anda bütün cüzleriyle mevcut değildir. *Feleğin hareketi sonsuzdur* denildiğinde, bununla var olan hareketlerden değil, henüz var olmamış ve yok olmuş hareketlerden de sonluluk kaldırılmaktadır. Ölümle bedenlerden ayrılan beşerî nefisler de böyledir. Bütün beşeri nefisler bir arada var olsalar, sayımlarında sonluluğun kaldırılması mümkündür. Çünkü kendilerinde sıralama kaldırıldığında nefis olmalarını geçersiz kılacak şekilde yapısal bir sıralamaları yoktur. Beşeri nefisler birbirlerinin nedeni de değillerdir; yapısal veya belirlenmiş bir öncelik ve sonralık olmaksızın, beşeri nefisler beraber bulunmaktadırlar. Fakat meydana gelmelerinde bir öncelik ve sonralık düşünülebilir.

Beşeri nefisler, özler (zevât) ve nefisler olmaları itibariyle kesinlikle bir sırlamaya sahip değillerdir. Cisimler ve boyutlar, neden ve nedenlinin aksine var olmada eşittirler. Sonsuz nefislerin ve başlangıcı olmayan hareketin mümkün olup olmadığı ise, deliller kısmında açıklanacaktır.

SONSUZLUĞUN İMKANSIZLIĞI

Cisimlerin, boyutların, yapısal veya yapay dizilişi olan nesnelerin sonsuz olmalarının imkansızlığını bu bölümde açıklayacağız.

Boyutların sonsuz olmalarının imkansızlığı iki delille bilinir:

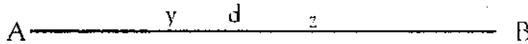
1. Biz, H-D çizgisinin D yönünde sonsuza doğru devam ettiğini varsayalım. A-B çizgisini de kendi dairesi içerisinde H yönünde D- H

çizgisine paralel olacak şekilde hareket ettirelim. Bu hareket zaruri olarak mümkün bir hareket ettirme olacaktır.

A-B ve D-H paralel iken bunları birbirlerine yaklaştırırsak, ilk önce A-B nin D-H nin bir noktasına daha sonra diğer noktalarına temas emesi gerekecektir. Bu temas paralelliği ortadan kaldırıncaya kadar devam edecektir. İşte bu, imkansızdır. Çünkü; temas olmaksızın paralelden kendisine doğru bir eğilim olduğunun varsayılması imkansızdır. Temasın olması da imkansızdır, çünkü temas önce birinci noktada gerçekleşir. Oysa sonsuz bir çizgide birinci nokta yoktur. Temasın gerçekleşeceği varsayılan her ilk nokta; temas edilmeden önce, kendisinin kendinden öncekine temas etmiş olmasını, bu da kendinden öncekine temas edilmiş olmasını gerektirir ve bu sonsuza kadar devam eder öyle ki, kendisinde temas edilecek bir ilk nokta bulunmaz, bu da imkansızdır.

Yukarıdaki açıklamalar; -ister doluluk ve boşluk varsayılsın isterse var sayılmasın- sonsuz boyutları tespit etmenin imkansız olduğunu ortaya koyan kesin geometrik delillerdir.

2. Sonsuz bir çizgi mümkün ise, bu çizginin (A B) doğrusu olduğunu ve B yönünde sonsuza doğru uzadığını varsayalım.



A-B doğrusu üzerinde (d-z) noktalarını koyalım: Şayet d' den B 'ye kadar ki mesafe sonlu ise, z'den B'ye kadar ki mesafe de sonludur. Eğer d- B' arasındaki mesafe sonsuz olsaydı; biz zihnimizde d-B' yi, z-B'ye tatbik ederdik. Bu durumda; ya ikisi B yönünde aralarında bir çelişki olmaksızın birlikte uzardı;[60] bu imkansızdır, çünkü az olan, çok olana

60. Bu delilde bir za'f vardır. "Farklılık (tefavüt) olmaksızın ya ikisi aynı yönde uzar" şeklindeki ifadesi, (DB) ve (ZB) doğrularının sonsuz veya sonlu olarak uzanımlarının bilinmesinin mümkün olduğunu varsaymaktadır. Bu varsayım doğru değildir. (DB) ve (ZB) doğruları (B) yönünde sonsuz olduğuna göre, (D) ve (Z) yönlerinde bu iki doğrunun kenarlarını birbirine tatbik ettiğimizde iki taraf sonsuz olduğundan, iki tarafın eşit veya birinin diğerinden daha fazla olduğu kararına varmadan bu uygulama sonsuz bir hareket isteyecektir. Bu durumda hangi şeyi düşünürsek düşünelim. (Z) noktasını (D) noktası üstüne koymak istediğimizde aynı durum söz konusu olacaktır. Bu durumda ya

eşitlenmiş olurdu; zira (z- B),(d- B) den daha kısadır. Ya da; (d-B)'den (z- B) kadar bırakıp, (d- B'nin (z-B) den fazla olan kısmını kesersek geriye kalan (d- B) devam ederdi ve (z-B) çizgisi B yönünde kesilen yerde son bulurdu. Bu durumda da (d-B) ancak sonlu olan (d-D) kadar z- B'den fazla olurdu.

Bir sonlu nesneye eklenen sonlu, sonlu olduğundan; (z- B) de zorunlu olarak sonludur .

Sonsuz Nedenlerin İmkansızlığı: Bir kısmı diğer bir kısmının nedeni olması bakımından bir sıralama varsayılsa, bu sıralamanın nedenli olmayan bir nedende son bulması gerekecektir. Bu neden de kenardır ve sonludur. Eğer neden, bir kenarda son bulmayıp devam ederse, kuşkusuz var olmuş sonsuz nedenlerin hepsi birden var olmuşlardır, demektir. Bu bütün, bütün olması bakımından; ya nedenli bir mümkün varlık ya da zorunlu bir varlıktır. Bütünün zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü bütün, nedenli öğelerden meydana gelmiştir, nedenli ile meydana gelen varlık ise zorunlu varlık değil, nedenli varlıktır ve bütünün dışında bir nedene ihtiyaç duyar. Bütünü oluşturan öğeleri bütünün içine aldığımıza göre, bu öğeleri kapsayan bütünün nedenli olduğu sabittir. Bu durumda da bütün, nedenli olmayan, dışardan bir nedene ihtiyaç duyar ve bu neden de zorunlu olarak kenar olacaktır, o da sonludur.

Sonlu ve sonsuza dair açıklama budur.

(DB) çizgisini çekeceğiz ki, (DB) hareker etsin ve böylece (D) noktasını (Z) noktasına koymak mümkün olsun. Ya da (ZB) çizgisinin (DB) çizgisinden fazla olan kısmını kısaltmak gerekecektit.
Bazen çekmek mümkün olmaz; zira (DB) çizgisinin başka bir mekanı tutması için her bir parçasının hareket etmesi gerekir. Sonsuz parçaların hareketi, sonsuz bir zaman ister. (Z) ve (D) noktalarının paralel hale gelmeleri sonsuz bir zamanın geçmesine bağlıdır. Yani sonsuz olanın son bulmasına bağlıdır. Bu ise, imkansızdır. (ZB) çizgisinin kendisinde bulunan fazlalık kadar kısaltılması, yani (ZD) miktarına indirilmesi halinde bu kısaltılan parça daha iki kenarın birbirlerine eşit olup olmadıklarını öğrenemeden sonsuz bir harekette bulunacaktır. Bu delil, tatbik delili olarak bilinmektedir. Bu çerçevede söylenmiş çok söz vardır ki pek kabul edilmemişlerdir.

VII. AYRIM:
FİİLÎ VE GÜÇ HALİNDE OLMAK BAKIMINDAN VARLIK

Varlık; güç (bi'l-kuvve) ve eylem (bi'l-fiil) halinde varlık olmak üzere iki kısma ayrılır. *Kuvve* ve *fiil* terimleri farklı anlamlara gelir. Ancak bizim bunlardan bir kısmına ihtiyacımız vardır.

Kuvve; eylem (fiil) ve edilgenlik (infial) gücü olmak üzere iki kısma ayrılır.

Eylem gücü: Etkini, etkin olmaya hazırlayan bir manadan ibarettir; ateşin, ısıtma eyleminde sıcak olması buna örnektir.

Edilgenlik gücü: Biz bununla varlığı edilgen olmayı kabul etmeye hazırlayan manayı kastediyoruz. Nitekim mumda bulunan esneklik ve yumuşaklık, mumu şekiller ve resimler kabul etmeye hazırlamaktadır. Güç, fiili başka bir yönden kabul etmektedir; gerçek olarak var olmuş her varlık için, bilfiil varlıktır, denilir. Bundan kastımız daha önce fiil hakkında söylediklerimiz değildir. İlk Prensibin zâtı, bütün yönlerden fiilî olarak vardır. İlk Prensibin (el-Mebdeu'l-Evvel) zatında güç olarak bulunan hiçbir şey yoktur, denilir.

Birinci anlamda fiilin İlk Prensip için kullanılması imkansızdır. Fiili, meydana gelmiş varlık anlamında kullanırsak, bunun karşısında yer alan güç halinde olmayı da; var olmadan önce nesnenin var olma imkanına sahip olması anlamında kullanmış oluruz. Nesne var olmadığı sürece güç halindedir, denilir veya daha yumuşak bir ifadeyle; güç olarak varlıktır, denilir. *Güç halindeki varlık*, ifadesi *şarap sarhoş edicidir* ifadesi gibi mecazîdir. Sarhoşluk şaraptadır. Fakat, şarap testisinde de güç halinde vardır. Testinin sarhoş ediciliği mecazidir. Çünkü testinin kendisi sarhoş edici değildir. Fakat sarhoşluğu meydana getirmesi mümkün olduğundan *güç halinde sarhoş edici* diye isimlendirilmiştir. Cisim için; bölünendir denilir, yani cisimde bölünme güç halindedir. Cismi kesmek ve parçalarını birbirinden ayırmak suretiyle bölme ve yeniden meydana getirme eylemlerinden önce kendisinde gerçek anlamda bir bölünme yoktur.

* * *

İki kural daha zikretmek suretiyle bu bölümü tamamlıyoruz:

1. Nesnenin var olmasına imkan tanıyan son gücün hükmü şudur; bu güç, bir mahale ve varlık bulacağı bir maddeye ihtiyaç duyar. Bu hükümden, sonradan meydana gelen her varlığı önceleyen bir maddenin olması gerekir. İlk maddenin hâdis olması mümkün değildir, ilk madde kadimdir. Çünkü her hâdis, meydana gelmeden önce güç halindedir. Yani, var olmadan önce var olma imkanına sahiptir. Var olma imkanı, var olma'dan öncedir. Bu imkan şu iki durumun dışında değildir: İmkan ya meydana gelen bir şeydir, ya da hiçbir şeydir. İmkan; hiçbir şey olmayandan ibaret olsaydı, sonradan olan varlığın var olma imkanı olmazdı. Böyle bir şeyin var olması mümkün olmazdı ve var olması engellenirdi. Nesnenin var olmasının engelleniyor olması, nesnenin hiç var olmaması anlamına gelir. Bu imkansızdır. Öyleyse imkanın hasıl olan bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır. Akıl da bunu gerektirmektedir. İmkan ya kendi nefsinde kaim bir cevher olarak bulunur, ya da bir yere ihtiyaç duyar. *İmkan kendi kendisiyle kâim bir cevherdir* denilmesi doğru değildir. Çünkü imkan, imkanı olduğu nesneye izafe edilen bir niteliktir ve bu niteliğin kendi kendisiyle kâim olması düşünülemez. Bu durumda imkanın bir konusunun (mevzu) olması zorunludur. İmkanın meydana gelmesi de, değişimi kabul eden konuya ait bir niteliğe döner. *Bu bebeğin öğrenmesi mümkündür* denilmesi gibi. İlim bu bebek için mümkün bir şey olmaktadır. *Bu spermada, insan olma imkanı vardır* denildiğinde, insanlığın var oma imkanı spermdeki bir nitelik olmaktadır.

Bu havanın su olması mümkündür.

Fakat kendisini bir maddenin öncelemediği bir hâdis varsayılır ise bu durumda *hâdis varlık, var olmadan önce var olma imkanına sahiptir* ifadesinin bir anlamı olmaz. Çünkü imkan, kendisiyle kâim olacağı bir varlığı gerekli gören bir niteliktir. Oysa nesnenin kendisi var olmadan önce herhangi bir niteliğin mahali değildir. *Sonradan olan her varlığın imkanı, maddesindedir ve var olma gücü de mahaline bağlıdır* ifadesi, *nesne güç olarak vardır* sözümüzle aynı anlamdadır.

Bilgi çocukta güç halinde vardır.

Hurma, çekirdekte güç halinde vardır ifadeleri gibi.

Güç, hazen yakın, hazen de uzak olur.

Sperm, yakın güç olarak insandır.

Toprak da uzak güç olarak insandır. Çünkü toprak, ancak bir çok evre geçirdikten sonra insana dönüşmektedir.

2. Eylem gücü, iki kısma ayrılır

1. Güç, çelişiğinin değil, bizzat eylemin üzerinde bulunur; ateşin gücü, yakmamanın değil, yakmanın üzerindedir.

2. Güç, eylem ve eylemin terk ettiği şeyin üzerindedir; insanın hem hareket etmeye hem de durmaya gücünün olması gibi.

Birincisi *yapısal güç (el-kuvvetu'l-tabiiyye)* olarak isimlendirilir. İkincisi, *iradî güç* (el-kuvvetu'l-iradiyye) olarak isimlendirilir. İkinci güç, her hangi bir engel olmadığı ve kendisine tam irade izafe edildiğinde, birinci güçten eylem tabii olarak nasıl meydana geliyor ise, bu güçten de tabii olarak eylemin meydana gelmesi gerekir. Güç meydana çıkıp irade tamamlandığında eylem, eğilim ve tereddütten kurtulur, kararlı olur. Eylem bu durumda da meydana gelmezse, ancak bir engel (mani') dolayısıyla meydana gelmemiştir. Her ne zaman eylem gücü, edilgen güçle karşılaşıp iki güç de tam ise; zaruri olarak edilgenlik meydana gelir.

Genel olarak şu söylenebilir: Her neden, zorunlu olarak nedenlisini gerektirir.

Nedeninden dolayı varlığı zorunlu olmayan nedenli, var olamaz ve nedenin bütün koşullarının meydana gelmemesi dolayısıyla var olmaması mümkün olan bir şey de var olmaz. Nedenin şartları tamamlandığında nedenlinin meydana gelmesi belirlenmiş olur, bu tür bir nedenlinin meydana gelmemesi imkansızdır. Çünkü gerektiren ortadayken, gerekenin meydana gelmemesi, gecikmesi; eğer eylem yapı ile meydana geliyorsa yapısındaki bir kusurdan, irade ile meydana geliyor ise, iradesindeki bir kusurdan; zatı gereği meydana geliyor ise, zatının olmaması dolayısıyla meydana gelmemiştir. Gerektirenden, gerekenin meydana gelmemesi caiz olduğu sürece, gerektiren fiilî olarak değil, güç olarak nedendir. Bu durumda nedeni, güç halinden fiilî hale çıkaracak yeni bir şeye ihtiyaç vardır. Bu husus ortaya çıktığında nedenin fiilî hale çıkması zorunlu olmuş olur.

VIII. AYRIM:
ZORUNLU VE MÜMKÜN VARLIK

Varlık; Zorunlu (Vacip) ve mümkün varlık olmak üzere iki kısma ayrılır.

Biz bu ayırımla şunu kastediyoruz: Her nesnenin varlığı, ya özünün dışında bir şeye bağlıdır ve bağlı olduğu şeyin yok olmasıyla yok olur; örneğin sandalyenin varlığı *odun*, *marangoz*, *oturma ihtiyacı* ve *forma* bağlıdır. Bu dört şeyden birinin yok olması, zaruri olarak sandalyenin yokluğunu gerektirir. Ya da zatının varlığı kesinlikle başkasına bağlı değildir. Bu varlığın zatından başka her şey yok sayılsa yine de onun yokluğu gerekmez. Bu varlığın zatı, varlığı için yeterlidir. Varlık birinci tanımlamaya göre *mümkün*, ikinci tanımlamaya göre, *zorunlu* olarak isimlendirilmiştir.

Biz diyoruz ki: Varlığı başkasından olmayıp kendi zatından olan, zorunlu varlıktır. Varlığı kendi zatından olmayan varlık da; ya kendi nefsiyle mumteni'dir ve var olması hiçbir zaman mümkün değildir. Ya da kendi özünde mümkündür.

Zorunlu (Vacip): Varlığı zaruri olan varlıktır.

Muhal: Yokluğu zaruri olan varlıktır.

Mümkün: Ne varlığı ne de yokluğu zaruri olmayan zattır.

Özünde mümkün olan her şeyin -bir varlığı var ise- zorunlu olarak varlığı başkasına bağlıdır. Çünkü özü ile var olmuş olsaydı mümkün değil, zorunlu varlık olurdu. Mümkün varlığın, bağlı olduğu şeyle üç yönden ilişkisi vardır:

1. Mümkün varlığın varlık nedeni, zorunlu varlıktır. Çünkü yukarıda *nedenin varlığı, nedenlinin varlığını zorunlu kılar* demiştik.

2. Mümkün varlığın bir nedeninin olmaması imkansızdır. Mümkün varlık bir neden olmaksızın var olduysa, kendi zatıyla var olmuştur. Bu da onun mümkün değil, zorunlu varlık olmasını gerektirir.

3. Mümkün varlık için, nedenin olması ve olmaması önem arz etmiyor, yalnızca kendi zatına iltifat ediyor ise, mümkün varlığın özünde üçüncü bir durum var demektir. Bu da imkandır. Bu şunun gibidir; *dört* sayısının varlığının nedeni *iki* artı *iki*dir. *İki* artı *iki*nin yok

sayılması, evrende *dört*'ün bulunmasını imkansız kılar. *İki artı iki*nin var sayılması, dört'ün varlığını zorunlu kılar.

İki'ye değil de, dört'ün özüne itibar edilirse; dört kendi özünde mümkündür, yani varlığı da yokluğu da zaruri değildir. Öyleyse varlığı özünde olan her mümkün, ancak nedeniyle meydana gelir ve bir varlık, nedeniyle birlikte mümkün varlık olarak kaldığı sürece de var olmaz. Ancak nedeniyle zorunlu varlık olunca var olur. Çünkü mümkün olarak kaldığı sürece yokluğu devam eder.[61] Öyleyse imkanın ortadan kaldırılması gerekir. Kaldırılan imkan, varlığın kendi özünde sahip olduğu imkan değildir. Çünkü bu imkan, nedenine bağlı değildir, bilakis nedeninde bulunan imkanın kaldırılıp, zorunlulukla değiştirilmesi gerekir. Bu da neden için gerekli olan bütün şartların yerine getirilmesi ve nedenin nasıl olması gerekiyorsa o hale getirilmesi ile olacaktır.

* * *

Mümkün konusunda kendisine büyük bir kaidenin dayandırıldığı önemli bir ilke vardır. Bu ilkenin bilinmesi gerekir. Bu önemli ilke şudur; evren öncesiz ise, evrenin Allah'ın eylemi olması mümkün müdür yoksa mümkün değil midir? Yukarıda mümkünün varlığının başkasına bağlı olduğu ve bu başkasının mümkün varlığın faili olduğu açıklanmıştı.

Bir şeyin fail olup olmadığı iki şekilde anlaşılır;

1. Fail, yoktan varlığa çıkarmak suretiyle mümkünü var eder. İnsanın olmayan bir evi inşa etmesi gibi; bu açıktır ve yaygındır.

---

61. Bu, filozofların; "bir şey nedeniyle zorunlu olmadıkça var olmaz" şeklindeki düşüncelerine dayanmaktadır. Nesne mümkün kaldığı sürece zorunlu değildir, nesne zorunlu olmadıkça da var olmaz. Var olmadıkça da yok (madum) olarak kalır. Bu durumda imkan yokluğun eşanlamlısı veya gerekeni (mülazım) olmaktadır. Buna dayanarak Gazâlî *Tehâfüt* birinci meselede felsefecilerin, alemin kıdemine dair görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır: "Sonradan var olanın kadîm olandan çıkması mutlak surette imkansızdır. Zira biz Kadîm bir varlık varsayıp, Kadîmden alemin çıkmadığını kabul ettiğimizde bu, varlığı tercih edecek birinin olmaması dolayısıyla olacaktır. Çünkü alemin var olması salt imkan bakımından mümkündür. Bundan sonra alem meydana gelirse ya tercih eden yenilenmiştir veya yenilenmemiştir. Tercih eden yenilenmemiş ise, daha önce olduğu gibi alem, imkan üzere kalır..." ("Alemin varlığının mümkün olması, salt imkandır" sözü ve "alem salt imkan üzere bâkî kalır" cümlesindeki salt imkan ifadesi ile yokluğu kastetmektedir ve bu kavramla paralel yürümektedir).

2. Nesnenin varlığı kendisine bağlıdır; aydınlığın varlığının güneşe bağlı olması gibi. Güneş yapısı gereği aydınlığın failidir.

Belki de eylemin oluşlardan başka bir anlamının olmadığına inananlar; varlık meydana geldikten sonra varlığın artık bir var edene ihtiyacının olmayacağını zannediyorlardır. Onlara göre var eden, yok olsa da sonradan var olan varlık, yok olmaz. Hatta bazı kimseler; *Yüce Allah yok sayılsa- Allah o, zalimlerin söylediklerinden münezzehtir- evren var olduktan sonra yok olmaz* deme cesaretinde bulunmuşlardır. Bunu bir kaç örnek ve delille kanıtlamaya çalışmışlardır:

Örneğin, evi yapan kişi evi yaptıktan sonra ölürse eve zarar gelmez. Ustanın yok olmasıyla ev yok olmaz.

Delil: Yok olan şey (var olmak için), bir var edene ihtiyaç duyar, var olan şey ise bir var edene ihtiyaç duymaz.

Bu örnekler geçersizidir; Çünkü evi yapan, ancak mecazî olarak evin varlığının sebebidir. Evi yapan, evin parçalarının birbirlerine doğru hareket etmesinin sebebidir. Bu hareketler de ev ustasının hareketlerinin nedenlileridir. Evi yapanın hareketinin kesilmesiyle parçaların da hareketi kesilir. Ev ustasının yok olmasıyla evin şeklinin yok olmamasının anlamı şudur: Temel (ciz') konulduğu yerde kalır. Çünkü temel ağırdır, nesne aşağıya düşmeyi ister, altındaki ise yoğun olduğundan onu engeller. Neden, evin ağırlığı ve evin temelinin yoğunluğudur. Yoğunluk yok olursa evin şekli de yok olur.

Çamurdan yapılmış duvarın şekli, çamurdaki kuruluk sebebiyle yıkılmaz. Onun şeklini öylece tutan, çamurdaki kuruluktur. Şayet akıcı bir kalıp içinde duvar yapılmış olsaydı, kalıp kaldırılır kaldırılmaz kuruluğun yokluğundan duvar yıkılırdı. Öyleyse evi inşa eden evin, aynı şekilde baba da çocuğun faili değildir. Baba birleşme hareketinin sebebidir, bu hareket de, spermin rahme doğru hareketinin sebebidir. Spermdeki insan suretinin oluşumunun sebebi de, spermanın özünde formla birlikte bulunan manalardır. Nefsin sebebi, aynı zamanda varlığı devam ettirmenin de sebebidir. Öyleyse yukarıdaki örneği sunmanın bir anlamı yoktur.

Delile gelince: Var olan varlığın bir var edene ihtiyaç duymadığı iddiasıdır. Bu doğrudur. Fakat nesne, var olmak için bir kadîm varlığa ihtiyaç duyar.

Açıklanması: Sonradan meydana gelen şeyin iki niteliği vardır: Birincisi: O, şimdi vardır, ikincisi: O, daha önce yok idi.

Etkin'in (fail) de iki niteliği vardır: Birincisi, şu andaki varlık, etkindendir. Yani meydana gelen varlık faildendir. İkincisi, şu anda var olan varlık, daha önce failden değildi.

Şimdi dikkat edelim! fiilin, faille ilişkisi şu hususlardan biriyle olur: Ya fiilin faille, varlığı yönünden veya geçmişteki yokluğu yönünden bir ilişkisi vardır ya da her iki yönden de, fiilin faille ilişkisi vardır. Fiilin, faille yokluğu yönünden bir ilişkisinin olması doğru değildir. Çünkü fiilin geçmişteki yokluğunun faille herhangi bir ilişkisi yoktur, onda herhangi bir etkisi de yoktur. Fiilin faille hem varlık hem de yokluk yönünden bir ilişkisinin olması da geçersizdir. Çünkü yokluğun faille ilişkisi olmadığına göre, ikisinden olması da doğru değildir. Bu durumda geriye fiilin varlığı kalmaktadır. Öyleyse faile bağlı olan, fiilin yokluğu değil, varlığıdır.

Fiilin faille ilişkisi, öncesi yokluk olan varoluş bakımındandır, yani var olması, yokluğundan sonradır ve yok iken var olmasında failin herhangi bir etkisi yoktur; çünkü varlık ancak yokluktan sonra var olur ve yok iken var olması kendi özündendir. Fail, yok iken fiili var etmek istese bu gerçekleşmez ve bu mümkün değildir. Fiilin yok iken var olması, herhangi bir kılanın kılmasıyla (bi ca'li ca'ilin) değildir, Kılanın etkisi ancak varlığındadır, denilirse;

Denilir ki: Evet! Fail, fiili işlemeyebilir ve var etmeyebilir. Fakat öncesi yokluk olmayan bir şeyi var etmesi imkansızdır. Öyleyse sonradan var olanın faile ihtiyacı, var olma yönündendir ve sadece bu yönüyle mümkün varlıktır. Yok iken var olması bakımından ise mümkün değil, zorunlu varlıktır ve bunda da hiç bir faile ihtiyaç duymaz. Her ne kadar fiilin faile bağlılığı var olma yönünden ise de, fiil var olduğu sürece failden bağımsız (mustağni) kalamaz. Bilakis ona bağlı olur, yani ışık her durumda güneşe bağlı olduğu gibi, fiilin de varlığı her durumda faile bağlıdır.

Fail: Onun da daha önce zikrettiğimiz gibi iki niteliği vardır ve failin, varlığın nedeni olması şu yönlerdendir: Ya fail, başkasının varlığının kendisine bağlı olması yönünden nedendir veya fiilin varlığı faile bağlı olmadığı halde, sonradan var olma yönünden bir bağlılığının olması bakımından nedendir.

Gerçek şu ki, fail başkasının varlığının kendisine bağlı olması yönünden nedendir. Yok iken var olması yönünden ise, fiilin nedeni değildir. Çünkü kendisi daha önce neden olmadığından, varlık kendisiyle var olmuş değildir. Bu, failin neden olmaması durumunda varılan bir yargıdır. Failin neden ve fail olduğu kabul edildiğinde ise, yargı değişmektedir. Nitekim insan, ancak irade ile gerçekleşen şeyi irade etmeyip, daha sonra irade ettiğinde, irade edilenin meydana gelmesi halinde; irade, yok iken var olması bakımından değil, istenenin ve isteğin meydana gelmesi bakımından faildir. Öyleyse, nesnenin var olması başka, bir varlığa dönüşmesi başka bir şeydir, nesnenin neden ve fail olması başka, nesnenin neden ve faile dönüşmesi başka bir şeydir. Nesnenin yok iken bir varlığa dönüşmesi, yok iken neden ve faile dönüşmesinin karşıtıdır. Nesnenin var olarak bulunması da, fail olarak bulunmasının karşıtıdır. Fiili, nesnenin yok iken var olması şeklinde anlayan, faili de yok iken sonradan var olan neden olarak anlamalıdır. Fail nedenselliğe, nedenlinin yokluğu da varlığa doğru değişir. Fiili, *faille var olan şey* olarak anlayan ise faili, varlığa dönüşmenin nedeni olarak değil, var olmanın nedeni olarak anlamalıdır.

Bir şeyin varlık nedeni olup, varlığın zatı üzerinde zait olarak bulunan şey, faildir. Fail daimî bir neden ise, aynı zamanda daima fail olarak ta kalacaktır. Fail, belli bir süre için neden ise, aynı zamanda belli bir süre için faildir, demektir. Fail olan, aynı zamanda nedendir.

Fail, fail olarak kaldığı sürece, neden olarak ta bulunacaktır.

Evet, nesnenin fail olarak bulunmasıyla, faile dönüşmesi arasındaki farkı kimileri anlamaz. Bundan dolayı bazı kuruntular kurarlar.

Öyleyse; nedenlinin, devam etmesi ve her zaman bir nedenle kaim olması gerekir. Nedenli, nedenden müstağni kalamaz. Neden ve fail yok olursa, nedenli ve fiil de yok olur. Fail öncesiz ise fiil de öncesizdir. Çünkü fiilin faile bağlılığı yukarda geçtiği gibi, yok iken var olan anlamındaki meydana gelme yönünden değil, yalnızca varlığı yönündendir.

İkinci Makale

ZORUNLU VARLIK: ZÂT'I VE SIFATLARI

Varlığın, *varlığı başkasına bağlı*, bu varlığın yok olmasıyla yok olan ve *varlığı başkasına bağlı olmayan*, olmak üzere iki kısma ayrıldığını daha önce zikretmiştik.

Varlığı başkasına bağlı olan varlığı *mümkün*, varlığı başkasına bağlı olmayan varlığı da, *özü gereği Zorunlu* (el-vacibu bizatihi) varlık diye isimlendirdik. Bu tanımdan Zorunlu varlığın (Vacibu'l Vucud) zâtına dair on iki özellik ortaya çıkmaktadır.

1. Zorunlu Varlık, ilinti olamaz. Çünkü ilinti cisme bağlıdır, cismin yok olmasıyla ilintinin de yok olması gerekir.Oysa biz Zorunlu Varlığı, kesinlikle başkasına bağlılığı olmayan varlık, olarak ifade ettik. İlinti, mümkün varlıktır ve her mümkün, başkasıyla vardır. Bu başkası da ilintinin nedenidir. Öyleyse ilintinin kendisi de zorunlu olarak nedenlidir.

2. Zorunlu Varlık, iki yönden cisim olamaz:

a. Her cisim sayı ile parçalara bölünür ve cismin bütünü, parçalarına bağlıdır. Parçaların yok sayılması, bütünün de yokluğunu gerektirir. Kendisini oluşturan parçaların yok olmasıyla yok olması kaçınılmaz olan insan gibi.

Biz her bütünün, parçaları ile nedenli olduğunu yukarıda açıklamıştık. Bundan dolayı Zorunlu Varlığın parçalardan meydana gelmesi caiz değildir.[62] Mürekkep neden vardır? diye sorulduğunda; su, mazı, boya ve bir araya toplanma hususları mevcuttur bunların bir araya

62. Bu konuda Adududdin el-İcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserinin "Zorunlu Varlık" bölümüne bakılabilir.

toplanmasıyla da mürekkep meydana gelmiştir, deriz. Bu parçalar bütünün nedenidir. Bunun gibi her birleşiğin parçaları aynı zamanda onun nedenidir.

b. Cismin, form ve heyûladan meydana geldiği sabittir. Heyûla yok sayıldığında cisim yok olur, form yok sayıldığında yine cisim yok olur. Biz Onu (Yüce Allah'ı), Zorunlu Varlık olarak ifade ettik. Zorunlu Varlıkla zatının dışında, başka şeylerin yok olmasıyla, yok olması gerekmeyeni kastediyoruz. Ancak Zorunlu Varlığın zatı yok sayıldığında, Zorunlu Varlığın da yok olması gerekir.

3. Zorunlu Varlık, form gibi olamaz. Çünkü form heyûlaya bağlıdır, kendisiyle beraber olduğu heyûlanın yok olması, formun da yok olmasını gerektirir. Zorunlu Varlık, formun mahhali olan ve ancak formla birlikte bulunan heyûla gibi de olamaz. Heyûla, form ile fiilî olarak bulunur ve formun yok olması heyûlanın da yok olmasını gerektirir. Çünkü heyûla da forma bağlıdır.

4. Zorunlu Varlığın varlığı, mahiyetinden başka olamaz. Zorunlu Varlığın *inniyet* ve *mahiyetinin* bir olması gerekir. Çünkü inniyetin, mahiyetten farklı olduğu ve inniyet'in, mahiyette bulunan bir ilintiden ibaret olduğu yukarda ifade edildi. Nesneye arız olunan şey, nedenlidir. Çünkü nesnede bulunan, kendi özü ile var olsaydı, başkasında bulunmazdı. Arız, başkasıyla birlikte bulunduğuna göre, başkasına bağlı demektir ve ancak birlikte bulunduğu nesne ile vardır.

Varlığın nedeni ya mahiyettir ya da mahiyetin dışındaki bir şeydir. Varlığın nedeni, mahiyetten başkası ise varlık, nedenli ve ilintisel olacağından Zorunlu Varlık olamaz. Mahiyet, bizatihi kendi varlığının sebebi olamaz. Çünkü yokluk var oluşun sebebi değildir.[63] Mahiyetin ise, mahiyet olmadan önce bir varlığı yoktur. Bu durumda mahiyet nasıl kendi var oluşunun sebebi olabilir? Eğer mahiyetin mahiyet olmadan önce bir varlığı olmuş olsaydı, ikinci bir varlığa; yani mahiyet olmaya ihtiyaç duymazdı. Buna ilave olarak şu sorunun söz konusu varlık için sorulması gerekirdi; eğer bu varlık mahiyette ilinti olarak bulunuyorsa, ona nerede arız olmuştur ve bu durum nereden gerekmiştir?

---

63. Bu tür ifadeler Descartes'tan da aktarılır. Kimileri bunu; madde yoktan var olmaz şeklinde anlama çabası içerisindedirler. Biz bu konuyu İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinin girişinde tartıştık (S.D)

Böylece Zorunlu Varlığın inniyetinin, mahiyeti olduğu, Zorunlu Varlık için varlığın Zorunlu Varlığın dışındaki varlıklara mahiyetin gerektiği gibi gerekli olduğu sabit oldu. Zorunlu Varlığın başkasına kesinlikle benzemediği de açığa çıkmaktadır. Onun dışındakilerin tümü mümkün varlıklardır ve mümkün olan her şeyin varlığı mahiyetinden başkadır.

5. Her biri diğerinin nedeni olma anlamında, diğer varlıklar Zorunlu Varlığ'a bağlı olduğu halde kendisi başka varlıklara bağlı değildir.

Şu durum, Zorunlu Varlık için imkansızdır:

(B), (C) nin nedenidir

(C), (B) nin nedenidir.

(B) neden olduğu için, (C) den öncedir.

(C) de neden olduğu için, (B) den öncedir.

Bu ifadelerden; *İlk varlığın* kendisinden öncekinin *öncesi* olduğu ortaya çıkıyor ki, Zorunlu Varlık için bu, imkansızdır. Zorunlu Varlık dışındaki varlıktan her biri, neden olma bakımından diğerinden *önce*, nedenli olması bakımından da diğerinden *sonra*dır. Bunun Zorunlu Varlık için saçma olduğu da ortadadır.

6. Zorunlu Varlık, nedensellik anlamında değil, iki kardeş arasındaki ilişkide olduğu gibi birbirlerine izafe edilmeleri (tedâyuf) anlamında, diğer varlıklar kendisine bağlı olduğu gibi, kendisi bunlara bağlı değildir. Biz diyoruz ki: Diğer varlıkların yok olması, Zorunlu Varlığın yok olmasını gerektirmiyorsa aralarında bir nedensellik ilişkisi yoktur. Fakat neden, nedenliye bağlı değilse de nedenli, nedene bağlı olduğu için, Zorunlu Varlığın dışındaki varlıkların Zorunlu Varlıkla ilişkilerinin bulunmasını mümkün görüyoruz. Zorunlu Varlık, diğer varlıkların yok olmasıyla yok olsaydı, zorunlu değil, mümkün varlık olurdu. Zira başkasına bağlı[64] olan her şey mümkündür ve mümkün;

64. Kuşkusuz Gazâlî bununla; *başkasına bağlı olan her şey bağlandığı şeye ihtiyaç bağlılığıyla bağlanır*, demek istemektedir. Eylem (fiil) ve etki bakımından başkasına bağlananlar ise, bu bağlılığın bir gereği olarak mümkün varlıklar değillerdir. Yukarıda "nedenli nedene bağlıdır fakat neden nedenliye bağlı değildir" şeklindeki ifadesi bu anlama hamledilmelidir. Zira nedenli, nedene ihtiyaç bağlılığı ile bağlıdır oysa neden nedenliye ihtıyaç bağlılığı ile bağlı değildir. Bilakıs etki bağlılığı ile nedenliye bağlıdır. Mutlak surette nedenin nedenli ile ilişkisinin kesilmesi mümkün değildir. Herhangı bir şekilde

aşağıda sayacağımız hususlardan beri değildir: Mümkün varlık, ya var olmasında başkasına bağlıdır ve bu başkası onun var olmasında yeterli olduğu gibi, tek başına da onun nedenidir. Bu durumda mümkün varlık nedenin nedenlisi olur. Veya mümkün varlık, bu başkası ile birlikte başka bir şeye de ihtiyaç duyar ve kendisi bu iki varlığın nedenlisi haline gelir. Bütün bunlar Zorunlu Varlık olma vasfını ortadan kaldırır.

7. Zorunlu Varlığın; bu varlığa denk olacak, birbiriyle ilişkileri olmayan, bağımsız ve aşağıdaki hususlar göz önüne alındığında her biri zorunlu varlık olacak iki ayrı şey olması caiz değildir. Bu varlıklar ya bütün yönlerden birbirlerine benzerler veya birbirlerine benzemezler. Bütün yönlerden birbirlerine benziyorlarsa, çokluk ortadan kalkar ve daha önce bir yerde aynı anda iki siyahlığın olmasının imkansızlığını açıkladığımız gibi, burada da ikilik düşünülemez. Bunu şu şekilde açıklamıştık; tümel, ancak zorunlu olarak bir ayırım (fasl) ve kendisine has bir ilinti (el-arazu'l-has) ile elde edilir. Zorunlu Varlığı oluşturacak olan iki varlık, bir ayırım ya da bir ilinti ile farklılık göstermiş olsaydı yine de Zorunlu Varlığın, her biri zorunlu varlık olacak iki şeyden meydana gelmesi imkansız olurdu. Çünkü daha önce ayırım ve ilintinin tümelin özünün hakikatinde bir etkisinin olmadığı açıklanmıştı. Örneğin insan olma vasfının, hayvanlığın hayvanlık oluşunda bir katkısı yoktur. İnsanlık, hayvanlığa varlık olarak girer. Bu da varlığın, mahiyet ve başka şeyler üzerinde bir ilinti olarak bulunmasından kaynaklanmaktadır.

İnniyeti ve mahiyeti bir olan ve mahiyetine de inniyetine de ayırımın girmediği varlık, ayırımı olmaksızın Zorunlu Varlıktır ve ayırım da ilinti de Zorunlu Varlık için geçersizdir. Ayırım, Zorunlu Varlık için zorunlu olsaydı mananın hakikatine; yani Zorunlu Varlığın anlamına girmiş olurdu. Bunun imkansız olduğunu yukarıda ifade ettik. Ayırım, ancak mahiyet ve varlıktan farklı olduğu zaman mahiyet ve hakikate girer.

---

nedenin nedenliyle ilişkisi kesildiğinde, nedenlinin de neden ile ilişkisinin kesilmesi zorunlu hale gelir. Bununla birlikte neden, neden olarak, nedenli de nedenli olarak kaldığı sürece nedenlinin nedene bitişmesi, bağlılığı ve ona olan ihtiyacı zaruri olarak tespit edilen bir husustur.

8. Zorunlu Varlığın zatında artık (zâit) bir niteliğin olması caiz değildir. Çünkü Zorunlu Varlık, bu artık nitelik yok sayıldığında varlığı yok olacak şekilde bu nitelikle var olmuş olsaydı, bu artık niteliğe bağlı olmuş olurdu ve bu durumda Zorunlu Varlığın zatı, ancak hepsi bir araya geldiğinde uyum içinde çalışan, parçalardan meydana gelmiş olurdu. Oysa yukarıda, parçalardan meydana gelen her şeyin nedenli olduğu açıklanmıştı. Zorunlu Varlık, artık (zait) niteliğin yok olmasıyla yok olmuyorsa bu durum, artık niteliğin Zorunlu Varlıkta ilintisel olarak bulunduğu anlamına gelir. İnsanda bulunan ilim gibi. Zorunlu Varlık için bu imkansızdır. Çünkü yukarıda açıklandığı gibi, ilintisel olan her şey nedenlidir.

Nedeni ise şudur: Zorunlu Varlığın zatı, fail ve kabul eden (kâbil) olsaydı; Onun fail olması, kabul eden olmasından farklı olurdu. Çünkü Zorunlu Varlığın kabul ediyor olması, yapıyor olmasının bir sonucu değildir. Yapıyor olması da, kabul ediyor olmasının bir sonucu değildir. Böyle olmuş olsaydı, kendisinde bir yönden çokluk meydana gelirdi. Biz, Zorunlu Varlıkta çokluk olmasının imkansız olduğunu açıklamıştık. Çünkü bu bütünün, bütünü oluşturan parçalarla bir neden-nedenli ilişkisine girmesini gerektirir. Oysa Zorunlu Varlık, bütün yönleriyle birdir. Tabiat bilimleri bölümünde, cismin kendi kendine hareket etmediğini ve aynı anda bir şeyin hem hareket ettiren hem de hareket ettirilen olmasının imkansız olduğunu açıklayacağız.

Fail, kabul eden değildir, kabul eden cisimdir. Fail ise nesnenin yukarıya doğru hareket ettirilmesinde olduğu gibi dışarıdandır veya kabul eden heyûla, fail olan ise cismin aşağıya doğru hareket etmesinde olduğu gibi, formdur. Öyleyse kendisiyle eylemde bulunulan form ve kendisiyle kabul edilen maddenin cisimde veya cismin yerini tutan bir şeyde bulunmaları, yani fiil ve kabulün bir araya gelmesi düşünülebilir. Biz, Zorunlu Varlığın böyle olamayacağını açıkladık. Zorunlu Varlık için bu ârızın dışarıdan gelmesi düşünülemez. Çünkü bu durumda Zorunlu Varlık başkasıyla bir ilişkiye sahip olmuş olur. Varlığının bu nitelikte olması O'nu, başkasının varlığına bağlar. Varlığının bu nitelikten beri olması ise O'nu, başkasının yokluğuna bağlar. Bu durumda; ya onunla nitelenmiş veya nitelenmemiştir. Fakat her iki durumunda da bağımlıdır. Varlığı başkasının varlığına bağlı olan, nedenli olduğu

gibi, varlığı başkasının yokluğuna bağlı olan da nedenlidir. Çünkü onun zatı bu yokluktan müstağni değildir. Hatta, yokluk varlıkla değiştirilirse, onun zatı da yok olur. Bu durumda da onun zatı başkasına bağımlı olmuş olur. Zorunlu Varlığın ise kesinlikle başkasına bağımlılığı yoktur, O'nun zâtı kendi kendine yeterlidir. Zorunlu Varlıktan kasrettiğimiz de budur.

9. Zorunlu Varlığın değişmesi imkansızdır. Çünkü değişim, daha önce Zorunlu Varlıkta bulunmayan bir sıfatın meydana gelmesidir. Sonradan meydana gelen her şey bir sebebe ihtiyaç duyar. Zorunlu Varlığa başkasının neden olması ise yukarda geçtiği gibi, imkansızdır. Bu niteliğin Zorunlu Varlığın zatından meydana gelmesi de imkansızdır. Çünkü zat'a gerekli olan her sıfat, zatla beraber bulunur ve ondan ayrılamaz. Biz, yapanın, kabul eden olmadığını ve kesinlikle Zorunlu Varlığın zatında bir şey yapmadığını yukarda zikretmiştik.

10. Vasıtasız olarak Zorunlu Varlıktan tek bir şey çıkar. Vasıtalarla bir çok şey bir sıraya göre çıkar. Bunun sebebi; Zorunlu Varlığın bir olması ve kendisinde hiçbir yönde çokluğun olmadığının sabit olmasıdır. Zira çokluk; ya birleşik cisimde olduğu gibi öğeleri bağımsız olan parçaların çokluğu ile meydana gelir veya nesnenin- form-heyûla; varlık ve mahiyet gibi- biri diğerinden bağımsız olamayan iki şeye bölünmesi şeklinde birden fazla anlamın olmasıyla meydana gelir. Bütün bu hususların Zorunlu Varlık için imkansız olduğunu ispat ettik. Geriye Zorunlu Varlığın bütün yönlerden *bir* olduğu hususu kalmaktadır. Bir olan varlıktan ise ancak *bir* çıkar. Bir'in eylemi şu üç durumda farklılık gösterebilir:

a. Yerin (mahal) farklılığı b. Alerin farklılığı c. Bir olan failin zatı üzerindeki artık bir sebebin farklılığı

Delili (burhanı): Bir cismi bir cismin yanına koyduğumuzda cisim ısınır, başka bir cismin yanına koyduğumuzda ise soğur. Bu durumdan iki cisim arasında farklılık olduğunu zorunlu olarak anlarız. Çünkü ikisi aynı olsaydı, eylemleri de aynı olurdu.

İki farklı nesnenin birbirinin benzeri olan iki özden varlık bulmaları imkansız olduğuna göre, farklı iki nesnenin tek bir özden var olmaları daha da imkansız bir şeydir. Çünkü farklı bir nesneden meydana gelen şey, bir başka nesneden meydana gelen şeyden, meydana

geldiği nesneye daha yakındır. Başkasıyla benzerlik iki nesnenin bir birinin eylemine muhalif olmamasını gerektirdiğine göre; nesnenin kendi nefsiyle benzerliği, eylemlerinin birbirinden farklı olmamasını daha güçlü bir şekilde gerekli kılar.

Nefiste benzerlik (mumaselet) mecazîdir. Amaç ise konuyu anlaşılır kılmaktır.

11. Zorunlu Varlığa ilinti denilemeyeceği gibi, cevher gibi kendi nefsiyle kâim ve bir mahalde olmamasına rağmen, cevher de[65] denilemez.

---

65. Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünün ikinci mukaddimesine bakılmalıdır. Gazâlî bu eserinde şu bilgilere yer vermektedir: "İyi bilinmelidir ki; filozoflarla diğer fırkalar arasındaki görüş ayrılıkları üç grupta toplanmaktadır. Tartışmanın bir kısmı yalnızca kelimelerdedir. Onların alemin yaratıcısına (sani') cevher ismini vermeleri - Allah onların sözlerinden münezzehtir- sonra da cevheri; konu (mevzu) olmayan varlık, yani kendisini ayakta tutacak bir şeye ihtiyaç duymadan kendi kendine ayakta duran, şeklinde yorumlamaları gibi. Onlar yer kaplayan cevherle hasımlarının kastettiği şeyi kastetmemişlerdir...." *Tehâfüt*'te geçen bu ifade; filozofların Allah için cevher terimini kullandıklarını ifade etmektedir. *Makâsidu'l-Felâsife*'de ise Gazâlî, filozofların Allah için ilinti kelimesini kullanmadıkları gibi cevher kelimesini de kullanmadıklarını ifade etmektedir. Bu çelişkiyi gidermenin iki yolu vardır: 1. *Makâsıd*'ın son ibaresinde mahiyeti ve inniyeti bir olan varlık, bu kavramlaştırmaya göre cevher olarak isimlendirilemez. Ancak kavramı üretenler bir kavram üretip bunu mahalli olmayan bir varlık için kullanırlarsa bu durumda bu kavramın kullanılmasına engel olunmaz, denilmektedir. Bu son kavramlaştırmaya göre Allah için "O, cevherdir" denilmesi mümkündür. *Tehâfüt*'te geçen ifadenin bu kavramlaştırma esas alınarak ifade edildiği söylenebilir. 2. Gazâlî *Tehâfüt*'te filozoflarla hasımları arasında mevcut üç ihtilaftan bahsetmektedir. Birinci ihtilafın da kelime etrafında cereyan eden bir tartışma olduğunu ifade etmektedir. Gerçekten de Filozoflarla muhalifleri arasında bu türden tartışmalar meydana gelmiştir. Örneğin filozofların; Allah akıldır (el-akl), akledendir (el-âkıl) ve akledilendir (el- ma'kul) şeklindeki tanımlamaları onlara özgüdür. Nitekim kelamcılar bu tür kavramları Allah için kullanmazlar. Gazâlî'nin filozofların Allah için cevher kelimesini kullanmadıklarını teslim etmekle beraber bu tür tartışmaları cevher problemiyle örneklendirmesi, konuya açıklık getirme isteğine hamledilebilir. Nitekim örneklerle ilkeyi anlatma bir metot olarak yaygındır. Bunun şahıslarla ilgisi yoktur. Bunun anlamı şudur; seçilen örneğin gerçekte var olması gerekli değildir. Gazâlî'nin "Zorunlu varlığa cevher denilmez" şeklindeki ifadesi hakkında bazı tereddütlerim var. Nitekim Gazâlî bir önceki bölümde "filozoflar cevheri dört şey için kullanırlar. Bunlar; cisim, heyula, suret, ve akıldır" der. Filozoflar kuşkusuz Allah için Akıl kavramını kullanmaktadırlar. Akıl ise, cevher kelimesinin kullanıldığı dört nesneden biridir. Bu durumda akıl kavramının kullanıldığı varlık için neden cevher kelimesi kullanılmasın? düşünülmelidir.

Cevher halk dilinde; varlığı bir mahalde yer almayan mahiyet ve hakikattir. Yani cevher var olduğunda, varlığı bir mahalde değildir ve fiilî olarak meydana gelmiş bir varlık olarak da var değildir. Örneğin; *timsah bir cevherdir* yargısında bulunursunuz ve bu yargıda tereddüt etmezsiniz. Fakat timsah şimdi var mıdır, yok mudur? diye şüphe edebilirsiniz. İşte bütün cevherler de böyledir. Hakikat ve mahiyet için bir terim olarak kullanılan cevhere varlık, bir mahalde arız olmaz. Öyleyse cevher; mahiyeti, inniyetinden başka olan bir varlıktan ibarettir. Mahiyeti ve inniyeti bir olan varlık, bu terimlerle cevher olarak isimlendirilemez. Ancak biri çıkıp *mahalli olmayan varlık* için bir terim icat ederse, bu durum yeni bir isimlendirmede bulunmasına engel olmaz.

Zorunlu Varlık vardır, ondan başka varlıklar da vardır. Varlık genel bir kavramdır ve başka varlıklarla birlikte zorunlu varlık da cinsin altında yer alır. Bu durumda zorunlu varlığın, diğer varlıklardan, tanımı (hadd) olacak bir ayrım ile ayrılması gerekir, denilmiyor mu? diye sorulursa;

Denilir ki: Hayır. Çünkü varlık öncelik ve sonralık bakımından hem Zorunlu Varlık hem de diğer varlıklar için kullanılmaktadır. Nitekim cevherler ve ilintiler için de aynı şekilde varlık teriminin kullanıldığını, fakat bu kullanımın, uylaşım yoluyla olmadığını yukarda açıklamıştık. Uylaşım yoluyla olmayan kullanım ise, cins olamaz. *Varlık, bir yerde değildir* şeklinde varlığa bir olumsuzluk eklendiğinden, varlık, cins olmadığı gibi cinse de dönüşemez. Çünkü, varlığa salt olumsuzluk yüklenmiştir. Bir mevzuda olmayan varlık (vucud), zorunlu varlık ve diğer cevherler için cevherlik ve cinsiyetlik yoluyla değil, bütün cevherler için cinstir.

Yukarda anlatılanlardan Zorunlu Varlığın, on kategoriden hiç birine girmediği ortaya çıkmaktadır. Zorunlu Varlık, cevher kategorisine girmediğine göre, ilintiler kategorisine nasıl girer? Diğer bütün kategorilerin varlığı, mahiyetler üzerinde artık, mahiyette ilinti ve mahiyetlerinden çıktığı halde, Zorunlu Varlık nasıl kategorilere girer? Oysa Zorunlu Varlığın varlığı ve mahiyeti birdir. Bundan da anlaşılıyor ki, Zorunlu Varlığın cinsi, ayırımı ve tanımı yoktur. Zorunlu Varlık için bir yer, bir mekan olmadığı gibi, zıttı da yoktur. Zorunlu Varlığın türü, ortağı ve dengi olmadığı gibi hiçbir sebebi de yoktur. Zorunlu Varlık için hiç bir değişim söz konusu değildir ve hiçbir durumda cüz'ü yoktur.

12. Zorunlu Varlığın dışındaki bütün varlıkların bir düzen içerisinde Zorunlu Varlıktan çıkmaları ve kendisi dışında her şeyin, varlığını Zorunlu Varlıktan alması gerekir.

İspatı: Zorunlu Varlığın sadece bir olduğu açığa çıktığına göre; Zorunlu Varlık dışındaki varlıklar zorunlu değil, mümkün olup, Zorunlu Varlığa ihtiyaç duyarlar ve varlıklarını Ondan alırlar. Çünkü Zorunlu Varlığın dışındaki bütün varlıklar, mümkün varlıklardır. Ve şu dört guruba ayrılırlar: Ya mümkün varlıkların bir kısmı, bir kısmından meydana gelir ve bu durum zincirleme sonsuza kadar devam eder veya bir noktada son bulur, bu nokta bir nedendir ve bu nedenin kendi içinde bir nedeni yoktur. Ya da bir noktada son bulur ve bu noktanın nedenlilerden bir nedeni vardır. Veyahut da Zorunlu Varlıkta son bulur.

Bu dört gurupla sınırlandırılmasının sebebi şudur: Mümkün varlık ya teselsül eder ya da etmez. Eğer bir noktada son bulursa, bu nokta: Ya Zorunlu Varlıktır veya Zorunlu Varlığın dışında bir başka varlıktır. Eğer Zorunlu varlıktan başka ise, bu noktanın ya bir nedeni vardır ya da yoktur.

Birinci Görüş: Sonsuza kadar teselsülün devam etmesidir, biz bunun yukarda geçersiz olduğunu ortaya koyduk.

İkini Görüş: Zorunlu Varlığın dışında bir noktada mümkün varlığın son bulmasıdır. Bu noktanın bir nedeni de yoktur. Bu durum, iki Zorunlu Varlığın olmasına yol açar. Çünkü biz, Zorunlu Varlıktan kesinlikle nedeni olmayanı kastediyoruz. Bu görüşü de geçersiz kıldık.

Üçüncü Görüş: Bu noktanın nedeninin döngü sebebiyle kendi nedenlilerinden biri olmasıdır. Örneğin:

(A), (B) nin nedeni,

(B), (C) nin nedeni,

(C), (D) nin nedeni iken

Sonra da başa dönerek;

(D) nın, (A) nın nedeni olmasıdır.

Bu durum imkansızdır. Çünkü bu, nedenliyi, neden olmaya götürür; zira nedenlinin nedenlisi de nedenlidir. Bu durumda neden ve nedenin nedeni nasıl neden olur? ve sonra da nasıl nedenli olarak

döner? bunun geçersizliği de yukarda ifade edildi. Bu durumda dördüncü görüşün isabetli olduğu ortaya çıkmaktadır. Yani mümkün varlık, varlığını Zorunlu Varlıktan almaktadır.

"Varlığı, varlığı başkasına bağlı olan ve olmayan diye iki kısma ayırdınız: Varlığı başkasına bağlı olmayan varlığı, Zorunlu olarak isimlendirdiniz. Zorunlu Varlığın başka varlıklarla bağlılığının olmaması için şöyle şöyle olması gerektiğini iddia ettiniz. Fakat var olan varlıklar arasında böyle bir varlığın olduğunu ispat etmediniz. Bu nitelikleri taşıdığını söylediğiniz Zorunlu Varlığın var olduğunun delili nedir" diye sorulursa;

Denilir ki: O'nun İspatı, duyular aleminin (alemu'l mahsusât) açık bir şekilde varlığa sahip olmasıdır. Duyular alemi, cisimler ve ilintilerden oluşmaktadır. Cisimler ve ilintilerin hepsinin mahiyeti, inniyetinden başkadır. Böyle (inniyeti mahiyyetinden başka) olanın, mümkün varlık olduğunu yukarda ifade etmiştik. Nasıl olmasın ki? İlintiler cisimlerle kaim olurlar ve onlar mümkün varlıklardır. Cisimler de cüzleri olan form ve heyûla ile kâim olurlar. Form, heyûla ile, heyûla da form ile kâim olur. Çünkü bunların hepsi birbirlerine muhtaçtır. Bu özellikte olan varlığın, Zorunlu olamayacağı yukarda ifade edildi. Biz, form, heyûla, cisim ve ilinti olarak meydana gelen varlıkların zorunlu bir varlık olamayacaklarını daha önce açıkladık.

Tümel olumsuz, kendisi gibi ters döner, tümel olumsuzdan Zorunlu Varlık değil, ancak mümkün varlık elde edilebilir. Mümkünün kendi kendine var olamayacağını, ancak başkasıyla var olduğunu zikrettik. Mümkün varlığın, sonradan olma bir varlık olmasının anlamı da budur. Öyleyse, evren mümkündür ve aynı zamanda sonradan olmadır. Muhdes oluşunun anlamı, varlığının başkasından olması, özünden kendisine ait bir varlığının olmamasıdır. Mümkün varlığın zatı itibariyle değil, başkasının özü itibariyle varlığı vardır. Nesnenin özü itibariyle sahip olduğu varlığın, başkası vasıtasıyla sahip olduğu varlığa önceliği, öz itibariyle sahip olunan bir önceliktir. Mümkün varlığın yokluğu özünden, varlığı ise başkasından olduğuna göre; yokluğu varlığından öncedir. Mümkün varlık, ebette ezelde de de muhdestir. Çünkü onun varlığı, ezelde ve daima başkasındandır. Nesnenin varlığını idame ettirmesinin, fiil olarak bulunuşuna aykırı olmadığı daha önce anlatıldı.

Nesnenin sürekli varlığını kendisinden aldığı varlık, sonu olmayan bir sürede durdurulan ve sonra eylemde bulunması için diriltilen şeyden üstündür. Tümelin mümkün olduğu sabit olduğuna göre her mümkün, bir nedene ihtiyaç duyar ve nedenler de zaruri olarak Zorunlu Varlığa gelip dayanır. Zorunlu Varlığın da *bir* olması gerekir. Bundan şu sonuç çıkar; evreni, öncelikle zatı gereği zorunlu, her yönden bir, varlığı zatından ve zatında sırf varlığın hakikati olan biri var etmiştir. Zorunlu Varlık, kendi dışındaki varlıkların kaynağıdır ve varlığı mükemmeldir. Hatta diğer mahiyetler kendisiyle bir düzen içerisinde varlık kazanacak kadar, mükemmelin de üstündedir. Zorunlu Varlığın dışındaki nesnelerin varlığının, Zorunlu Varlığın varlığına nisbeti; sair cisimlerin ışığının, güneşin ışığına nisbeti gibidir. Güneşin ışığı başka bir varlıktan değil, kendisindendir. Diğer cisimler ışıklarını güneşten alırlar ve güneş ışık saçan bütün cisimlerin ışık kaynağıdır. Yani güneş, kendisinden ışık ayrılmaksızın diğer cisimlere ışık verir ve güneşte bulunan ışık, başka cisimlerde ışığın meydana gelmesinin sebebi olmaktadır. Bu örnek güneşin, bir mahalli (mevzu) olmaksızın kendi özüyle bir ışığı varsa geçerlidir. Fakat güneşin ışığı bir cisimdedir ve o cisim de güneşin mahallidir. Bütün varlığın kaynağı olan İlk Varlık ise herhangi bir mahalde değildir.

Zorunlu Varlık başka bir açıdan da güneşten ayrılmaktadır. Güneşin, ışığı kendisinden meydana geleceğine dair bir bilgisi olmaksızın salt yapısal bir şekilde özünden çıkar. Güneşin, kendisinden kaynaklanan ışıktan ve bu ışığın ne zaman var olduğundan da haberi yoktur. Biz, bütündeki ma'kul düzen (nizam) açısından İlk Varlığın ilminin, düzenin ilkesi (mebde') olduğunu açıklayacağız. Varlığın düzeni de İlk Varlığın zatında temsil edilen akledilenlerin düzenine uygundur.

Üçüncü Makale

İLK VARLIĞIN SIFATLARI, İDDİALAR VE BİR GİRİŞ

Giriş: Zorunlu Varlıkta hiç bir durumda çokluğun olamayacağı daha önce açıklandı.

Zorunlu Varlığın bir takım sıfatlarla nitelenmesi gerekir: Özde çokluğa yol açan sıfatlarla, çokluğa yol açmayan sıfatların birbirlerinden ayırt edilmeleri zorunludur. Zorunlu Varlık için ancak çokluğa yol açmayan sıfatlar tespit edilebilir.

Sıfatlar beş gurupta toplanır:

Bir insan için; *cisimdir, beyazdır, alimdir, cömerttir, fakirdir* ifademiz, bu nitelikleri bir araya getirir.

Bunlar beş niteliktir:

1. *İnsan cisimdir* ifadesi, mahiyetlere giren özsel (zatî) bir niteliktir. Bu sıfat, cinstir. Bu tür bir niteliğin Zorunlu Varlığın özünde bulunması -Zorunlu Varlığın cinsinin ve ayırımının olmadığı daha önce açıklanmıştı- caiz değildir.

2. *Bu insan beyazdır* nitelemesi, insana ait ilintisel bir niteliktir. Bu tür bir niteliğin de Zorunlu Varlıkta bulunması caiz değildir.

3. *Bilendir* nitelemesi, insana ait ilintisel bir niteliktir ve başkasıyla yani bilinenle bağlantısı vardır. Beyazlık ise başkasına bağlı olmayan bir ilintidir. Beyaz ile bilgi arasındaki fark ta budur. Başka varlığa bağlı olsun veya olmasın – yukarda açıklandığı gibi- bir ilintinin Zorunlu Varlığın zatında bulunması caiz değildir.

4. İnsan *cömerttir* nitelemesi özün, kendisinden çıkan bir fiile izafe edilmesidir. Bu sıfat İlk Varlık için de tespit edilebilir. İlk Varlıktan çıkan farklı eylemlere göre, farklı yönlerde nitelemelerin kendisine

izafe edilmesi caizdir. Bu tür nitelikler, zatta çokluk gerektirmez ve özdeki bir niteliğe de dönüşmezler. Zira izafe yönünün değişmesi zatın değişmesini gerektirmez. Örneğin; bir insanın sağında bulunman, başkasına izafe edilen sana ait bir niteliktir. Bu insanı soluna alırsan, insanda hareket dolayısıyla bir değişim meydana gelir. Senin özünde ise bu hareketten kaynaklanan bir değişiklik meydana gelmez. İşte bu tür niteliklerin özde artmasının bir sakıncası yoktur.

5. *Fakir* terimi olumsuz bir niteliğin ismidir. Anlamı; malın olmamasıdır. Lafız itibariyle olumlu bir anlam çağrıştırmaktadır. Bu da İlk Varlık hakkında geçerli olabilir. Çünkü İlk Varlıktan bir çok şey uzaklaştırılmıştır. Olumsuzluk ve izafe nitelemelerinden İlk Varlık için, zatında çokluk gerektirmeyen bir çok isim türemiştir. *İlk Varlık birdir* denildiğinde bunun anlamı; İlk Varlığın ortağının, denginin olmaması ve kendisinde bölünmenin olduğunun reddedilmesidir. Yani, İlk Varlıktan ortağın ve dengin selb edilmesi ve bölünmenin kaldırılmasıdır. *İlk Varlık kadimdir* denildiğinde bunun anlamı; varlığının başlangıcının olmamasıdır. *Cömerttir, kerimdir, rahimdir* denildiğinde bunun anlamı, İlk Varlığın kendisinden çıkan eylemlere izafe edilmesidir. *İlk Varlık bütün varlıkların ilk prensibidir (el-mebdeu'l-ulâ)* denilmesinin anlamı; yine izafedir.

İşte giriş budur.

İddialara Gelince

1. İddia: İlk Prensip, diridir. Zâtını bilen, diridir, İlk Varlık kendi zâtını bilir. Öyleyse İlk Varlık, bilendir ve diridir.

İlk Varlığın zatını bildiğinin delili şudur: "O alimdir" O nedir?? sözümüz ile "O bilgi (el-ilm) ve bilinendir (ma'lum)" O nedir? sözümüzün anlamını bilmenizdir.

Kitabu'n-Nefs'in tabiat bilimleri bölümünde; nefsimizin kendi özünün ve başka varlıkların bilincinde olduğu ve onları bildiği açıklanacaktır.

İlk Varlığın alim olmasının anlamı; Onun maddeden berî olmasıdır. Nesnenin akledilir ve bilinir olmasının anlamı ise, nesnenin maddeden mücerret olmasıdır. Ne zaman *mücerred* olanın *beri* olanda yer ettiği varsayılsa; yer eden, ilim, yer de alimdir. Çünkü ilmin, mad-

deden mücerret bir formun, maddelerden beri olan bir zâtta izlenim bırakmasından başka bir anlamı yoktur. Bu durumda izlenim bırakan ilim; izlenim bırakılan ise âlim olmaktadır. İlmin de bundan başka bir anlamı yoktur. Bu nitelikler bulunduğunda, ilim ve âlim ismi onaylanır, bu özellikler bulunmazsa bu isimler de onaylanmaz.

Berî ve *mücerretten* maksat birdir, fakat biz; mücerret lafzını *bilinen*, beri lafzını da *bilen* için kullandık. Amaç; söylemde karışıklıklara sebebiyet vermemektir. İnsan kendi nefsini bilir. Çünkü insanın nefsi, mücerrettir, görünmeyen değildir ki, kendi nefsini bilmek için benzerinin ve formunun nefsinde meydana gelmesine ihtiyaç duysun. Bilakis insan nefsi hazırdır, gaip değildir ve insan kendi nefsini bilir.

Zorunlu Varlığın, insanî nefisten çok daha güçlü bir şekilde maddeden beri olduğu yukarda ifade edildi. Çünkü nefis, eyleminin maddeye bağlı olması dolayısıyla maddeye bağlıdır. İlk Zât'ın ise ilerde açıklayacağımız üzere maddelere hiçbir bağlılığı yoktur. İlk Varlığın zâtı, kendi zatında hazırdır. Bundan dolayı zorunlu olarak İlk Varlık, kendi zatını bilendir. Zira O'nun mücerret zâtı, berî olan zatından ğâip değildir. İlim yalnızca bu tür durumlardan ibarettir.

2. **İddia:** Zorunlu Varlığın kendi özü hakkındaki bilgisi, zatı üzerine artık bir bilgi değildir ki, bilgisi çokluk gerektirsin. Bu bilgi, zatının kendisidir.

Açıklaması: Bu konuda bir giriş sunacağız.

İnsan bütün bildiklerini ve bilmediklerini ya kendi nefsinde, dış veya iç duyulardan bir duyu ile müşahede ederek öğrenmiştir ya da öğrenememiştir. İnsanın, kendi nefsinde gözlemledikleriyle elde ettiği şeylerden biriyle karşılaştırma yapmadan öğrenmesinin bir yolu yoktur. İnsanın kendi nefsinde benzerini gözlemlemediği bir şeyi öğrenmesi imkansızdır.

Bu tespit yapıldıktan sonra şunu diyoruz: İnsan, Allah hakkında aşağıdaki hususları kendi nefsiyle kıyaslamadan bilemez. İnsan kendi nefsini bilir, fakat bildiği kendisinden farklı bir varlık mıdır yoksa kendisinin aynı mıdır? bildiği kendisinden farklı bir varlık ise, insan kendisini değil, başkasını biliyor demektir. Bildiği kendisinin aynısı ise, bu durumda bilen de, bilinen de kendisi olmuş olur ve bilen ile

bilinen bir olmuş olurlar. Biz bilginin bilinen olduğuna delil getireceğiz. Nitekim biz, bilinenin asıl olduğunu, bilginin de, bilenin de bilinenin aynısı olduğunu açıkladık. Öyleyse bütün bunların, kendisinde çokluk olmayan tek bir prensiplerinin olması zorunludur.

Bilginin bilinen, duyunun duyum olduğunun delili: İnsan, gözde izlenim bırakan şeyin izlenimi ile duyumsanan görünür formu ve benzerini hisseder. İnsan kendisinde izlenim bırakmış etkinin bilincindedir ve yalnızca onu hisseder. Dışarıdan bu etkiye uygun ve etkinin meydana gelmesinin sebebi olan nesne ise, ilk algılanandan farklı ikinci bir algılanandır. Senin karşılaştığın şey ise özünde meydana gelen şeydir. Duyu, bu duyulur etkiden ibarettir. İlk duyumsanan da bu etkidir. Öyleyse duyu ve duyum birdir. Aynı şekilde bilgi de bilinenin kendisidir. Buna uygun örnek de; algılanan bilgilerdir. Yani nefiste izlenim bırakmış olan buna örnektir. Nefsin dışındaki varlık ise, nefse uygundur ve onun nefiste meydana gelmesinin nedenidir. Gerçekte bilinen, bu formdur.

Bilinen her ne şekilde olursa olsun, bilenin kendisi olduğu sabit olduğuna göre; ilim, alim ve malum birdir. Öyleyse İlk Varlık, kendi nefsini bilendir, bilgisi de bilineni de kendisidir. Ancak değerlendirmelere göre ifadeler değişmektedir. Bu durumda İlk Varlık, zatı'nın maddeden berî olması, mücerret ve kendisine gaip olmayan bir öze sahip olması dolayısıyla âlim; zâtının, berî olan zatından mücerret olması dolayısıyla bilinen; Zatı, zatı gereği var olduğu, zatında olduğu ve zatından gaip olmadığından zatıyla ilimdir. Bütün bunların sebebi, bilginin, bilineni gerektirmesidir. Söz konusu bilinen ya bilenin aynısıdır veya ondan başkadır, bu konudaki ayrıntıları bilmek gerekmez. Yalnız şu denilebilir; bilinen, bilenin zatı olan ve bilenden başka olan olmak üzere kısımlara ayrılır. Bilenin mutlak surette bir bilineni gerektirmesi, aynısı veya kendisinden başka olan bir bilineni gerektirmesinden daha geneldir.

3. **İddia:** İlk Varlık, bütün varlık türlerini ve cinslerini bilir ve bilgisinin dışında kalan hiçbir şey yoktur. Bu durum, birincisinden daha kapalı ve titiz bir durumla bizi karşı karşıya bırakır.

Açıklaması: İlk Varlığın kendi zatını bildiği sabittir ve İlk Varlığın kendi zâtını *olduğu gibi* bilmesi gerekir. Çünkü Onun zatı, zatı için mücerrettir, kendi hakikati ile *olduğu gibi* kendisine açıktır. İlk Varlığın hakikati, salt varlık olmasıdır. O, cevherlerin, ilintilerin ve mahiyetlerin bir düzen içinde var olmalarının kaynağıdır. İlk Varlık kendi nefsini diğer varlıkların ilkesi olarak bilirse, bunlara ait bilgisi zatını da kapsar. Eğer nefsini bir ilke olarak bilmezse, nefsini *olduğu gibi* bilemez, zaten bu muhaldir. Zira bu durumda İlk Varlık ancak kendi özünü bilir. Çünkü O'nun zâtı, zâtından gizli değildir ve iki zat da mücerrettir. Yani İlk Varlığın zâtı iki değerlendirmeye göre de, kendi zatına *olduğu gibi* açıktır.

İnsan kendini zorunlu olarak diri ve güç yetiren olarak bilir. Çünkü insan böyledir; eğer kendini bu şekilde bilmez ise kendini olduğu gibi bilmemiş olur. İlk Varlık da kendi zatı'nı her şeyin ilkesi olarak bilir. Bütüne dair bilgisi, zorunlu olarak içlem (tezammun) bakımından kendi özü hakkındaki bilginin içinde yer alır.

4. İddia: Bu da İlk Varlığın zatında ve ilminde bir çokluğa yol açmaz. Bu ilk iddiadan daha anlaşılmaz bir durumdur; bilinenler çokluklarıyla bir çok bilgiyi gerektirirler. Ayrıntılı bir çok bilineni tek bir bilgi ile bilmek imkansızdır. Çünkü birin anlamı, tek bir şeyin dışında kendisinde başka bir şey bulunmayan demektir. Bu birin bir kısmı yok sayıldığında birin tamamının yok olması gerekir. Zira birin kısmı yoktur.

İlim, cevher ve ilintileriyle bir sayılırken, bilginin ilintilerle bağlantısı yok kabul edilirse geriye yok sayılmayan bir şey kalır, o da bilginin cevherlerle olan bağıntısıdır. Bilinenlerin hepsi böyledir.[66] Bu durum, bir'in anlamını ortadan kaldırır fakat nefsin gözlemledikleri ile karşılaştırarak bunu açıklayabiliriz. Nefis, evrenin bütününün muhtasar bir nüshasıdır, onda her bir şeyin bir benzeri bulunur ve onunla bütüne dair bilgi güçlenir.

İnsanın bilgi bakımından üç durumu söz konusudur, denilebilir.

---

66. Gazâlî bu konuya *Tehâfütü'l-Felâsife*'de özel bir bölüm ayırmıştır. Gazâlî orada ilmin bu şekilde tek bir tarzda bulunmasının imkansız olduğuna hükmetmiştir. Fakat izah tarzı buradaki gibi değildir.

1. İnsanın fıkhî bir meseleyi düşünüyormuş gibi; bir kısmı bir kısmından sonra gelecek bir düzen ile, kendi nefsinde bilinenlerin suretlerini birbirinden ayırması şeklinde ele ettiği bilgi. Ayrıntılı bilgi işte budur.

2. Kavrayışın (fıkh) rolünü oynaması ve bilgiyi meydana getirmesidir. Bu durumda bilgi bağımsızdır herhangi bir kısıntıya gidilmeksizin kendisine sunulan bütün formları bilmesi dolayısıyla kavrama gücünü elde eder. Bundan dolayı, ayrıntıları bilmediği bir durumda dahi, böyle biri için o, fakihtir denilir. Oysa zihninde o anda hazır bir bilgi yoktur. Fakat bir mertebe ve meleke kazanmıştır. Bu meleke, zihinde son bulmayan formların taşmasının başlangıcıdır. Bu durum bütün mümkün formlar için aynıdır. Bu basit ve ibtidaî bir durumdur. O'nun, ayrıntısı ve sonlu olmayan suretlerle ilişkisi vardır.

3. Bu iki durum arasındaki bir durumdur. Örneğin insan tartışma esnasında bir konuda başkasından bir söz işittiğinde kendisine ait bir bilgisi var ise, cevabının hazır olduğunu, karşıdakinin söylediğinin saçma olduğunu ve kesin olarak onun geçersiz olduğunu ispatlamaya gücünün yettiğini bilir.

Örneğin, evren şu, şu sebeplerden kadîmdir, sözünü işittiğinde eğer evrenin sonradan olduğunu ve karşıdakinin ileri sürdüğü gerekçeleri nasıl cevaplayacağınızı biliyor iseniz- ki bunları cevaplandırmak ayrıntılara dalmayı gerktirir- her ne kadar cevabın ayrıntıları zihninizde bir sıraya girmemişise de kendi içinizden bir bütün halinde bunu cevaplandırabileceğinizi kesin olarak bilir ve kendi nefsinizde idrak ettiğiniz basit tümel olguya dayanarak cevaplama işlemine dalar, çok geçmeden zihninizde bu basit tümel olgudan formlar tek tek ayrıntılarıyla meydana gelir ve bunu bir ibare ile ifade edersiniz, o zamana kadar zihninizde mevcut bulunmayan fakat kendi nefsinizde bulunan basit cevabın öncüllerinin ve ayrıntılarının izahına yetecek kadar öncülleri teker teker sunarsınız. Bu, onun basit halidir. Bu, sanki ayrıştırmanın başlangıcı ve yaratılıştır. Bu durum ayrıntılara ayırmaktan daha iyidir. İşte İlk Varlığın bütüne ait bilgisini bu üçüncü şık kabilinden değerlendirmelisiniz.

İlk Varlığın bilgisinin birinci şık türünden olması imkansızdır. Çünkü mufassal ilim, nefiste aynı anda iki şeyi bir araya toplayamayan insana ait bir ilimdir. Mufassal ilim bilgileri tek tek karşılar. Nefiste

var olan bilgi, resim gibidir. Nasıl ki aynı anda bir mumda iki şekil ve iki resim tasavvur edilemiyor ise, nefiste de aynı anda hazır iki bilginin ayrıntılı bir biçimde bulunması düşünülemez. Aksine bu bilgiler yakınlıklarına göre birbirlerini takip ederler ve zaman kısalığından bu takip algılanamaz. Zira bir çok bilgi bir bütün halinde tek bir bilgi haline gelmektedir. Bu durumda nefsin de buna dair tek bir durumu olmaktadır. Nefsin her bir formla ilişkisi resimde olduğu gibi tektir.

Ayrıntılarına ayırma ve intikal [gibi özellikler] ancak insan için vardır. Allah için bu ikisi ayrıntılı bir biçimde var olsaydı, sonsuz sayıda ilimler olurdu ve bu çokluk gerektirirdi sonra da bunlar çelişik olurlardı ; çünkü nefsin tek bir şeyle ayrıntılı bir şekilde ilgilenmesi, başkasıyla ilgilenmesini engeller.

Öyleyse İlk Varlığın alim olmasının anlamı; bütün malumatla ilişkisi bir olan basit bir durum üzeredir, demektir.

Onun alim olmasının anlamı, başkasına ait ayrıntıların kendisinden taşmasının ilkesi olmasıdır. Meleklerin ve insanların özlerinde bilgilerin ayrıntılarını yaratan ilke onun ilmidir. O, bu itibarla alimdir ve bu, ayrıntılara ayırma'dan daha üstündür Çünkü mufassal, bir'in üstüne çıkmaz ve bundan dolayı da sonludur. Sonsuz bilgilere göre durumu budur. Sonlu bilgilere nisbeti de bundan farklı değildir.

Misali: kendisinde yeryüzü hazinelerinin anahtarları bulunan, fakat bunlara ihtiyacı olmayan ve altın, gümüşten yararlanmayan bir melik varsayalım. Bu melik söz konusu malları kendisine almıyor, onu halka dağıtıyor, altını olan herkes ondan alıyor ve bunlara melik'in anahtarıyla kavuşuyor. Bunun gibi İlk Varlıkta da gaybın anahtarları bulunmaktadır, gayba ve görünene dair bilginin ilkesi (mebdeu'l-ilm) İlk Varlıktan bütünün üzerine akar.

Nasıl ki, anahtarları elinde bulunduran Melik'in zengin olarak isimlendirilmemesi imkansız ise aynı şekilde ilmin anahtarları kendisinde bulunanın da alim olarak isimlendirilmemesi imkansızdır.

Melikten sayılı miktarda dinarlar alan fakir, elinde dinarlar bulundurması nedeniyle zengin olarak isimlendirilir. Dinarlar Meleğin elinde bulunduğuna göre ve zengin de ondan kazanıp diğer kimselere verdiğine göre, Melik neden zengin olarak isimlendirilmesin? İşte ilmin durumu da böyledir.

İlk Varlığın mufassal bilgilerle ilişkisi, kimyanın belli dinarlarla ilişkisine benzemektedir.

Kimya nefislerdir.. Zira varsayım ve örneklerle sonsuz sayıda dinarlar elde etmekteyiz.

İlk Varlığın ilminin basit olarak anlaşılması gerekir, bu üçüncü şıkka mukayyese etmekle anlaşılır.

İlk Varlığın ilminin bütün malumatla ilişkisi, ayrıntılı cevap elde eden tartışmacının durumuna benzemektedir.

Bu durum onun ilimsiz fakat yakın bir güçle, ilim sahibi olmaya kabiliyetli olduğuna delalet eder. Oysa yakın güç için : O, alimdir, ancak şu anda, ilimsizdir (munfekk,) denilir. Bu durumda İlk Varlık fiilî olarak ilim sahibi olmadığı gibi, güç bakımından ilim sahibi olmaya kabiliyetli olması da düşünülemez. Öyleyse O, ne fiilî ne de güç bakımından alim değildir, denilir ise;

Denilir ki: Sorduğun soru, ikinci şıkta zikredilenin durumudur. üçüncü şıkta zikredilenin değil. Üçüncü şıktakinin durmu, ikinci şıkta zikredilenin durumundan şu yönden ayrılmaktadır; İkinci şıkta zikredilen ne genel ne de ayrıntılı biçimde bilgi ve bilinenden habersizdir. Üçüncü şıkta zikredilen, karşıdakinin "evren öncesizdi"r iddiasının geçersizliğini ve bu yönde ileri sürdüğü şüpheleri cevaplama biçimini bilir ve bu konuda kendine güvenmektedir. Şu anda zihninde ayrıntılı bir şekilde cevap hazır olmasa da onu zihnine getirmeye kadir olduğunu bilen bir duruma sahiptir.

İlk Varlığın durumunun bu şıkta belirtilen ile temsil edilmesi gerekir ki bu davadan istenen şey anlaşılsın.

5. İddia: Biz bilmesek de yüce Allah, cinsleri ve türleri bildiği gibi sonradan olan mümkün varlıkları da bilir. Mümkünün, mümkün olarak bilindiği sürece gerçekleşeceğinin veya gerçekleşmeyeceğinin bilinmesi imkansızdır. Zira mümkün olan şeyin yalnızca imkan vasfı bilinir. Bunun anlamı ise, olmasının da olmamasının da mümkün olmasıdır.

Örneğin, yarın Zeyd'in kesin olarak geleceğini bilirsek, Zeyd'in yarın gelmesi, zorunlu hale gelir. *Gelmemesi mümkündür* şeklindeki ifademiz de geçersiz olur. Öyleyse mümkünden ancak imkan bilindiği sürece, bir şeyin olacağının veya olmayacağının bilinmesi düşünülemez. Fakat biz, kendi özünde mümkün olan her şeyin sebebiyle zorunlu ol-

duğunu yukarıda açıkladık. Nesnenin var olmasının sebebi bilinirse, varlığı mümkün değil, zorunlu olmuş olur. Yokluğunun sebebi bilinir ise, bu defa da yokluğu mümkün değil, zorunlu olmuş olur. Bir şeyin bütün sebeplerini öğrenirsek, varlığına kesin kanaat getiririz. Zeyd'in yarın bir hazine bulmasının ve bulmamasının mümkün olması gibi. Biz hazineyi bulmanın sebeplerini öğrendiğimizde bu şüphe ortadan kalkar. Örneğin, Zeyd'i evinde rahatsız eden bir şeyin olduğunun, üzerinde hazinenin bulunduğu şu çizgiden yürüdüğünün ve hazinenin Zeyd'in ağırlığına dayanamayacak hafif bir şeyle örtülü olduğunun bilinmesi gibi. Bu durumda Zeyd'in kesinlikle hazineye rastlayacağı bilinir. Zira varsayılan sebeplerin varlığı bunu zorunlu kılmaktadır.

Yüce ve münezzeh olan İlk Varlık ise, sonradan olanları sebepleriyle bilir. Zira sebepler ve illetler, Zorunlu Varlığa ulaşır. Yüce Allah, sebeplerin düzenini bildiğine göre zorunlu olarak nedenlileri de bilir.

Astrolog varlığın bazı sebeplerini araştırdığından ve varlığın bütün sebeplerini öğrenemediğinden kuşkusuz nesnenin oluşu hakkında sanı ile hüküm verir. Çünkü öğrendiklerine bazı olumsuzlukların karışması mümkündür, bu durumda onun anlattığı şey, sebeplerin tümü değildir. Sebepler, kendilerine ilişen olumsuzluklarla bir bütündür. Astrolog ne kadar çok sebebi bilirse sanısı o kadar güçlü olur. Bütün sebepleri öğrenirse kendisinde ilim meydana gelir. Kış mevsimindeyken altı ay sonra havanın ısınacağının bilinmesi gibi. Çünkü sıcaklığın sebebi, güneşin aslan burcunda, dolayısıyla göğün ortasında bulunmasıdır ve bu olağan akış ile bilinir.

6. İddia: Yüce ve münezzeh olan Allah'ın geçmiş, gelecek ve ân'ın içine giren bir ilimle tikelleri bilmesi caiz değildir. Örneğin; güneşin bu gün tutulmayacağını, yarın tutulacağını, *yarın* olduğunda ise, onun şu an tutulmuş olduğunu, *ertesi gün* olduğunda ise, onun dün tutulmuş olduğunu bilmesi caiz değildir. Zira bu bilgiler farklı olduklarından, Allah'ın zatında bir değişim gerektirirler. Oysa Allah'ın zatında değişimin olması yukarıda geçtiği üzere imkansızdır.

Farklı bilgilerin Allah'ın zatında değişim gerektirmesinin sebebi ise şudur: Bilgi, bilinene tabidir, bilinen değiştiğinde bilgi de değişir, bilgi değişince bilen de değişir. Çünkü bilgi sağ ve sol gibi, değişti-

ğinde kendisiyle nitelenen kişiyi değiştirmeyen niteliklerden değildir. Zira bilgi, değiştiğinde zatın değişmesini gerektiren öze ait bir niteliktir. Bilginin bilinenle ilişkisi de, bilinenin değişmesini gerektirmeyen ve bilinenlerin farklılığı neredeyse bütün bilgilerin tek bir bilgi olduğunu varsaydıran bir bilgi değildir. Allah'ın bilgisi güneşin tutulacağına dairdir. Tutulma gerçekleşirken, Allah'ın bilgisi güneşin tutulmakta olduğuna dair bir bilgi olmuş olur. Tutulma geçtiğinde ise bilgisi, tutulmanın olmuş olduğuna dair bir bilgi olmuş olur. Allah'ın zatındaki ilim[67] birdir, bilinenler ise değişmektedir. Zira bilgi bilinenin misalidir. Farklı bilgilerin misalleri [bilinenleri] de farklıdır. İlk Varlığın, tutulmanın olacağını bildiği varsayıldığında İlk Varlığın bu hâle ait bir durumu vardır, demektir. Tutulma olduğunda İlk Varlık önceki durum üzere kalırsa, cahil olmuş olur. Çünkü tutulma olmaktadır. Tutulmanın olmakta olduğuna dair bir bilgiye sahip olursa; bu önceki durumdan farklı olan bir durumdur ki, bu değişimdir.

İlk Varlık, tikelleri kendisiyle ezelî ve ebedî olarak nitelenen tümel bir bilgi ile bilir ve bu bilgi değişmez. Örneğin güneşin kurt burcunu geçtikten bir müddet sonra, tekrar aynı yere döneceği ve ay'ın kendisine ulaşacağı bilinir. Güneş, ay ile dünyanın arasına girer, fakat ikisinin arasını tamamen kapatmaz. Örneğin üçte biri oranında kapattığını varsayalım; böyle bir durumda güneşin üçte biri tutulmuş görünür. Allah bunu bu şekilde ezelî ve ebedî olarak bilir ve bu da ister tutulma olsun ister olmasın doğrudur. *Güneş şimdi tutulmuş değildir*, ertesi gün olduğunda da; *güneş şimdi tutulmuştur*, derseniz ikinci söz birincisinden farklı olmuş olur. Bu durum, kendisinde değişim caiz olmayana yakışmaz. Öyleyse bir atom tanesi kadar dahi olsa her bir tikelin bir sebebi vardır ve Allah sebebiyle birlikte tümel bir biçimde kendisinde herhangi bir zamana işaret olmaksızın onu bilir, ezelî ve ebedî olarak onu bilen olarak kalır, bir atom taneciği bile bilgisinin dışında kalmaz. Bununla birlikte Onun bütün durumları birbirine benzer, durum böyle varsayıldığı sürece, değişmez.

---

67. Bu da Gazâlî'nın "bilginin bilinenle ilişkisi... değildir. ilh" ifadesinin medlülünün nefyi içerisinde mütalaa edilmelidir.

7. İddia: İlk Varlık irade sahibidir, bir iradesi ve inayeti vardır. Bu Onun Zatı üzerinde artık değildir.

Açıklaması: İlk Varlık faildir. Her şeyin kendisinden meydana geldiğini ve bunun kendi eylemi olduğunu göstermiştir. Fail ya sırf yapısı ya da iradesi ile etkin olmaktadır. Sırf yapı ile meydana gelen eylem; eylem ve eylemden etkilenenle ilişkisinde bir bilgiye dayanmayan eylemdir. Zira bilgiden soyutlanmayan hiçbir eylem, iradeden hali olamaz. Bütün ise Allah'ın zatından taşar ve Allah onun kendi zatından taştığını bilir. Bütünün kendisinden taşması, Allah'ın zatına aykırı değildir ki zorlanmış olsun. Bu hususta zat'a herhangi bir zorlama yoktur. Öyleyse Allah, bütünün kendi zatından taşmasına razıdır. Bu durumun *irade* ile ifadelendirilmesi caizdir.

Bütünün kendisinden taşmasının başlangıcı, Allah'ın düzenin bütünde olduğunu bilmesidir. Allah'ın bu durumu bilmesi, bilinenin var olmasının sebebi olmaktadır. Öyleyse Allah'ın iradesi, ilmidir. Ve her iradeye dayanan eylem ya kesin bir inançtan veya ilim, zan ve kuruntudan biriyle meydana gelir. İlimle meydana gelen iradî eylem, gerçek bilginin gerekleriyle iş yapan mühendisin eylemidir. Sanı ile meydana gelen iradî eylem ise, zararlı olduğunu sandığı şeylerden sakınan hastanın eylemi gibidir. Kuruntu ile meydana gelen iradî eylem, nefsin sevgiliye benzeyen bir şeyi, o olmadığını bildiği halde istemesi ve hoşlanmadığı bir şeye benzeyen şeyden uzaklaşmasıdır.

İlk Varlığın eyleminin sanı ve kuruntu ile meydana gelmesi caiz değildir. Zira bunlar sabit olmayan, sonradan varlığa ilişmiş (avârız) şeylerdir. Öyleyse Allah'ın eylemi gerçek ve akla uygun bir bilgiye dayanmaktadır. Bu durumda geriye şu soru kalmaktadır: Bilgi nasıl bir şeyin var olmasının sebebi olmaktadır? ve İlk Varlık, nesnelerin kendisinden, bilgisi ile meydana geldiklerini ne ile bilmektedir?

İlk Varlık ancak nefsin benzerini gözlemleyerek bilir. Sevilen bir şeye ait bir tasavvur zihnimize takıldığında, bu tasavvurdan arzu gücü ortaya çıkar. İstek tamamlanır ve o şeyin var olması gerektiğine dair tasavvurumuz da ona eklenirse, kaslarda yerleşik güç ortaya çıkar, lifler hareket eder, ondan da mekanik organların hareketi meydana gelir ve istenen eylem gerçekleşir. Çizilmesini istediğimiz çizginin şeklini hayal eder ve onun olması gerektiğini düşündüğümüzde çizgiyi çizmeye dair

istek gücü ortaya çıkar. Bununla el ve kalem hareket eder ve tasavvur ettiğimiz biçimde çizginin sureti meydana gelir. *Onun olması gerekir* sözümüzün anlamı ise; o şeyin, bizim için faydalı veya lezzetli ya da hakkımızda hayırlı olduğunu bilmemiz veya zannetmemizdir. Öyleyse elin hareketi, istek gücünden meydana gelir. İstek gücü de tasavvurdan ve o şeyin olması gerektiğini bilmemizden meydan gelmiştir. Bu durumda zihnimizdeki bilginin bir şeyin meydana gelmesinin başlangıcı olduğunu görmekteyiz. Bundan daha açık örnek şudur; son derece yüksek iki duvar arasına uzatılmış bir kalas üzerinde yürüyen kişi, içinden düşmeyi geçirirse, hemen düşer. Yani düşme onun düşünmesiyle meydana gelir. Kalas yere uzatılmış olsaydı ve yerdeyken üzerinde yürüseydi, düşmeyecekti. Çünkü bu durumda düşmeyi düşünmezdi ve bunu hissetmezdi. Öyleyse *düşme düşüncesi* ve formunun hayalde hazır bulundurulması, düşünülen şeyin meydana gelmesinin sebebi olmaktadır. Bizzat nefsin gözlemlerinden örneklere rastladık.

Biz, İlk Varlığa dönerek diyoruz ki; hareket, istek gücünden çıktığı gibi İlk Varlığın eylemi ya istek gücünden çıkar ki bu, imkansızdır. Zira istek ve arzunun varlığı İlk Varlık için imkansızdır. Çünkü bunlar var olmuş, sonra da kaybolmuş bir şeyin istekleridir. Zorunlu Varlıkta ise meydana gelmesi istenilip, güç halinde olan hiçbir şey yoktur. Yukarıda bunun delilleri zikredildi. Geriye söylenecek ancak şu kalıyor: İlk Varlığın, bütünün düzenini düşünmesi, düzenin kendi zatından taşmasının sebebidir. Bir çizgiyi veya resmin çizimini tasavvur ettiğimizde bunlar hemen meydana gelmezler. Zira bize göre işler bize uygun olan ve uygun olmayan diye iki kısma ayrılır. Biz bazı aletlerde yaratılmış istek gücüne ihtiyaç duyarız. Başarılı olup olamayacağımızı da bunlara göre biliriz. Bu ortaya çıktığında amaçlarımızı elde etmek için hareket ettireceğimiz organlara ve aletlere ihtiyaç duyarız.

İlk Varlığın tasavvurunun kendisi, tasavvur edilen şeyin meydana gelmesi için yeterlidir. Bu da Zorunlu Varlığı diğer varlıklardan ayıran başka bir özelliktir. Eylemimizin bizim için hayırlı olduğunu bilmemiz veya sanmamız ya da hayal etmemiz gerekir. İlk Varlık için ise bu muhaldir. Zira bu, istek gerektirir. Yukarıda isteğin ancak eksik olanları hareket ettirdiğini açıklamıştık. Buna göre hayal ettiklerimiz açısından, bu eylem bizim için hayırlı olmaktadır.

İlk Varlığın ilmine göre, külli nizama dair irade, kendi içerisinde hayırlıdır, var olmak da kendi özünde var olmamaktan hayırlıdır. Varlığın bölümlere ayrılması mümkündür. Tam ve mükemmel olan varlık bu bölümlerden sadece biridir diğerleri ise buna nisbetle eksiktirler. Mükemmel olan ise eksik olandan hayırlıdır. İlk Varlığın zatı, bütün varlıkların, kendilerinde bulunması mümkün olan en mükemmel ve tam biçimleriyle, düzenin gayesine katılmak üzere zorunlu olarak kendisinden taştığı bir zattır. Allah'ın yaratıklara inayetinin anlamı da budur. Örneğin, İlk Varlık, insanın bir yakalama organına ihtiyaç duyduğunu bilir. Bu organ olmazsa insan eksik kalır ve aynı zamanda bu onun için bir kötülükrür. Yakalayıcı aletin el ve avuç gibi olması, parmakların da birbirlerinden ayrılması gerekir. Bunlar olmazsa yakalama gerçekleşmez. Parmakların bir çok konumlarının olması ve beşinin de bir sırada olması icap eder. Dördü bir sırada olduğu gibi, dördünün bunların karşısında duran başparmak sırasında olması da mümkündür. Zira başparmak hepsinin üzerinde dönmektedir, bunların farklı biçimlerde iki sıra içinde bulunmaları da mümkündür. Farklı hareketleriyle elden istenen, bazen yakalamak, bazen başkasına zarar verme bazen de bir hareketi savmaktır. Bunlar ancak gözlenerek mükemmel hale gelir. İlk Varlığın bunu bilmesi, o şeyin (el) var olmasının sebebi olmaktadır. Evet, diğer bütün konumları bilmesine rağmen el için bu konumu seçmesi; hayrın ve mükemmelliğin bu konumda olmasındandır. Zira İlk Varlığın zatı, kendisinden hayrın taşmasını, kötülüğün taşmasına tercih eden bir zat'tır. Hayır ve şer İlk Varlık için değil, kendi içinde ve diğer varlıklar için vardır. Öyleyse bütün varlıklar; yıldızların sayısı ve miktarları, hayvanlar, yer ve var olan her şey bulundukları şekilde var olmuşlardır. Zira bu şekilde var olmak, var olmanın en mükemmel şeklidir. Bunun dışındaki var olma imkanları buna nisbetle eksiktir. Hayvanlar için mekanik aletler yaratılmış olsaydı ve onları kullanma şekli öğretilmeseydi, işlevsiz kalırlardı. Civciv için yumurtayı delen bir gaga yaratılmıştır. Şayet kullanımı öğretilmeseydi ve o durumda [yiyecek] toplamayla meşgul olsaydı, işlevsiz kalırdı.

Allah'ın inayeti, hayrın tamamlanması ile tamamlanır. Yüce Allah, varlıkları yarattıktan sonra, sahip oldukları imkanları nasıl kullanacaklarını öğretmek suretiyle hayrı tamamladığını bildirmiştir. Yüce

Allah şöyle buyuruyor:
Bizim Rabbimiz her şeye hılkatini veren sonra da hidayete yöneltendir (20/Taha: 50)
Ki beni yaratan ve doğru yolu gösteren O'dur (26/Şuara: 78)
Planlayıp, yol gösteren (87/el-A'la:3).

İşte irade ve inayetin anlamı budur, bunlar ilim sıfatına rucu' eder ve ilim üzerinde artık hususlar değillerdir. İlim de yukarıda açıklandığı gibi zât üzerinde artık değildir. İlk Varlığın eyleminin bir amaç için olması ve bilgiye dayanmaması ise imkanızdır.

İlk Varlığın kendisi için değil, diğer varlıklara hayrı akıtmak için bizim gibi bilgi ile birlikte bir kastının olması neden olmasın? örneğin boğulmakta olanı kurtarmayı amaçlarız, bununla boğulmakta olanı kurtarmaktan başka bir amaç da gütmeyiz denilirse;

Denilir ki: Kast eden açısından kastedilen şeyin, terk edilen şeyden öncelikli olması, kastın gereklerindendir. Bunun farkına da amaç ile varılır. Amaç ise eksikliğe delalet eder. Bir sevap veya övgü almak, hayır işleyerek erdem ahlakını kazanmak gibi bir istek olmaksızın biz, herhangi bir şeyi kastetmeyi tasavvur etmeyiz. Bizim için eylemin olması ile olmaması aynı konumda olsaydı, bizim onun için bir kastımızın ve yönelimimizin olması imkansız olurdu. Zira kastın uygun bir biçimde takdir edilene yönelmekten başka bir anlamı yoktur. Kasttan bu anlaşılmıyorsa, *kasd* anlamı olmayan salt lafız olmuş olur.

8. İddia: İlk Varlığın kâdir olmasıdır.

Delili: İlk Varlığın bu sıfatı vardır. Kâdir; dilediğinde yapan, dilediğinde yapmayandır. Biz, Allah'ın dilemesinin ilmi olduğunu, içinde hayır olduğunu bildiği şeyin meydana geldiğini, olmamasının hayırlı olduğunu bildiği şeyin de meydana gelmediğini açıkladık.

Bu nasıl doğru olabilir? Bu [anlayışlara] göre[68] *İlk Varlık, yeri ve göğü yok etmeye kâdir değildir, denilirse;*

68. "Bunlara göre" ifadesi, Gazâlî'nin başaklarının diliyle aktarımda bulunduğu hissini uyandırmaktadır. Görüşleri aktarmadaki güvenirliğine ve güzel bir şekilde sunma gücünün olmasına rağmen, kitabın girişinde açıkladığı; "bu, filozofların görüşlerinin niteliğini açıklayan ve ret edilmeyi hak eden kısmına bir giriştir" şeklindeki prensibiyle paralel yürümektedir.

Denilir ki: İlk Varlık dilerse onları yok eder, ancak O, bunu dilememektedir. Allah'ın ezelî meşieti, varlığın devamına hükmetmiştir. Zira hayır, varlığın yok olması (fenâ) ve zeval bulmasında değil, sürekliliğindedir. Kâdir, *dilemesinin gerekliliğiyle* değil, *dilerse yapar* anlamında kâdirdir. Zira; *falanca kendini öldürmeye kâdirdir,* denilir. O şahsın kendini öldürmeyeceği bilinse de, sözünde doğrudur (sadık). Yüce Allah'ın, şimdi kıyameti koparmayacağını bilsek de O, şimdi kıyameti koparmaya kâdirdir,

Özetle: Bilinen, güç yetirilenden farklıdır. Öyleyse İlk Varlık, *irade ederse yapar* anlamında bütün olabilecek şeylere kâdirdir. *İrade ederse yapar* ifadesi bitişik şartlı bir önermedir. Şartlı önermenin cüzlerinden ikisinin doğru olması, şartlarından değildir. Bilakis ikisinin veya birinin yanlış olması caizdir ve bu durumda da bitişik şartlı önerme doğru olur. *İnsan uçarsa, havada hareket eder* diyenin sözü, doğrudur. Oysa cümlenin iki tarafı da yanlıştır. *İnsan uçsaydı hayvan olurdu* ifadesi doğrudur, fakat mukaddimesi yanlış, tali'si doğru, bitişik şartlı bir önermedir.

'Dilerse yapar' sözünüz, bir şeyin iradesinin sorgulandığını düşündürür, bu da değişime delalet eder, denilirse;

Denilir ki: Doğru ifade şudur: İrade ettiği her şeyin olması, irade etmediği hiçbir şeyin meydana gelmemesi anlamında Allah kâdirdir. Allah'ın irade ettiği şey, irade etmemesi caiz olan bir şey olmuş olsaydı, o şey olmazdı. İrade etmediği şey de, irade etmesi caiz olan bir şey olsaydı, o şey olurdu. İlk Varlığın iradesinin ve kudretinin anlamı budur. Bu iki sıfat Allah'ın ilim sıfatına rucu' eder. İlmi de zatına döner ve bu, zatında bir çokluk gerektirmez.

9. İddia: İlk Varlık hakîmdir. Zira hikmet iki şeyde kullanılır:

1. İlim anlamında hikmet: İlim, mahiyet ve tanımın gerçekleşmesi ile eşyanın tasavvur edilmesi ve gerçek kesin bir inançla doğrulanmasıdır.

2. Eylem anlamında hikmet: Süs ve olgunluk bakımından ihtiyaç duyduğu her şeyin bir düzen içerisinde sağlam bir biçimde toplanmasıdır.

İlk Varlık eşyayı *olduğu gibi* (alâ ma hiye aleyhi) ilimlerin en şereflisi olan bir ilimle bilir.

Bizim bilgimiz kısımlara ayrılır:

1. Kendisiyle bilinenin varlığı elde edilemeyen ilim; göklerin, yıldızların, hayvan ve bitkilerin varlığına dair bilgimiz böyle bir bilgidir.

2. Kendisiyle bilinenin varlığı elde edilen ilim; ressamın örnek aldığı bir model olmaksızın kendi kendine kurguladığı resmin formuna dair bilgisi gibi. Resim, ressamdan varlık bulur ve ressamın bilgisi, bilinenin varolmasının sebebidir. Başkası o sanat eserine baktığında ve onu öğrendiğinde, resim hakkında öğrenilenler, bilginin varlık sebebi olmuş olurlar. Yoktan meydana getirilen bilgi, var olan bilgiden istifade ile elde edilen bilgiden üstündür. İlk Varlığın, var olmanın düzenine dair bilgisi, yukarıda geçtiği üzere külli nizamın başlangıcıdır ve bu bilgi, bilgilerin en üstünüdür.

Eylemlerinin düzenine gelince; İlk Varlığın fiili sağlamlığın zirvesindedir. Zira O, her şeye yaratılışını vermiş, yolunu göstermiş ve kendisi için zaruri olan her bir nimeti, zaruret derecesinde olmasa bile, ihtiyaç duyduğu her şeyi, vermiştir. Kaşların yay şeklinde olması, ayak tabanlarının çukur olması, yaşlılıkta derinin büzülüşünü, örtmek için sakalların bitirilmesi ve bunların dışındaki sayısız lütuf ve nimetleri zaruri ihtiyaçlar olmadıkları halde hayvanlara, bitkilere ve evrenin bütün cüzlerine bu şekilde süs ve mükemmellik için vermiştir.

10. İddia: İlk Varlık, cömerttir. Zira hayrı ifa etmek ve başkalarını nimetlendirmek, hayrı yapana fayda olarak döner. Hayır, böyle bir amaç güderek yapılan ve böyle bir amaç gütmeden yapılan olmak üzere iki kısma ayrılır: Fayda da; harcanana denk olan -bir malın, dengi bir malla karşılanması gibi- ve harcanana denk olmayan -bir malın sevap ve övgü almayı ümit ederek veya erdem sıfatını kazanmak ve onunla olgunlaşmayı istemek gibi amaçlarla harcanması gibi- olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu bile karşılıklı bir ilişki ve alışveriştir. Cömertlik değildir. Nitekim bu ilişki biçimini, her ne kadar halk cömertlik olarak isimlendiriyorsa da karşılıklı bir alış veriştir. Cömert; gerekli olanı bir karşılık olmaksızın başkalarının istifadesine sunandır. İhtiyacı olmayan

kişiye kılıç hibe eden, nimet verici değildir. İlk Varlık hiçbir kısıtlama olmaksızın bütün varlıklara gerektiği gibi varlık ve mümkün olan zaruri ihtiyaç ve süsten gerekeni vermiştir. Bütün bunları herhangi bir fayda ve amaç (garaz) olmaksızın yapmıştır. İlk Varlığın zatı, bütün varlıklara, kendilerine uygun olanı veren bir zattır. Gerçek cömert O'dur, ve cömert ismi O'ndan başkası için mecazdır.

11. İddia: İlk Varlık kendi zatıyla sevinir (ibtihac). Bizde karşılığı lezzet, neşe, mutluluk ve sevinç olan anlamlar, hiçbir niteleyenin bir niteleme içine sokamayacağı şekilde O'nun zatı ve mükemmelliği için vardır. Varlıklarına deliller getirilecek olan mukarreb meleklerin, İlk Varlığın rububiyet cemalini düşünerek lezzet almaları ve sevinmeleri, kendi nefislerinin güzelliğiyle sevinmelerinden daha yoğundur. Bu bir kaç ilkeyle anlaşılabilir:

Birinci İlke: Lezzet ve acının anlamlarının bilinmesidir. Acı ve lezzet özel bir algı üzerinde artık şeyler iseler, İlk Varlık için acı ve lezzetin olduğu düşünülemez. Eğer [lezzet ve acı] bir nitelikle nitelenen bir algı ise ve İlk Varlığın idrakinin bu niteliğe sahip olduğu sabit ise, zorunlu olarak bu iddia [on birinci] sabit olmuş olur. Zira lezzet ve acı, zorunlu olarak algıya bağlıdırlar, algının olmadığı yerde, lezzet ve elem de yoktur.

Bize ait algılar iki çeşittir:

1.*Duyusal (Hissî) algılar:* Beş duyunun lezzetine bağlı olan dış (zahir) algı gibi.

2. *İçsel (batınî) algı:* Zihinsel ve sezgisel algılar gibi..

Bu algılardan her biri, bağlı olduğu şeyin algılayıcı güçle ilişkisi bakımından üç kısma ayrılır:

1. Algılayıcı güce uygun olan ve onun yapısına muvafık olan algı.

2. Algılayıcı güce aykırı olan algı.

3.Algılayıcı güce ne aykırı ne de uygun olan algı.

Lezzet, yalnızca algıya uygun olanın, elem ise, aykırı olanın algılanmasından ibarettir. Ne uygun ne de aykırı olan algı ise, elem ve lezzet olarak isimlendirilemez. Elemin, nefse aykırı olanın algılanmasına tabi olan bir nitelikten ibaret olduğunu zannetmemelisin. Bilakis elem, nefse aykırı olanın algılanmasıdır. Kendi dışındaki her şey yok

sayılsa bile elem ismi tasdik edilmeden, anlamı gerçekleşmeden, algılayıcı güce aykırı olanın algı ile bir araya gelmeleri düşünülemez. Lezzet de böyledir. Algı, genel bir isimdir; lezzet, acı, ne lezzet ne de acı olmayan olmak üzere üç kısma ayrılır.

İkinci ilke: Her gücün uygun olanı, bir zarara uğramamış, yapısının gereği olan eylemdir. Her güç, bir eylem gerçekleştirmek üzere yaratılmıştır. Bu eylemin, eylemi gerçekleştiren gücün yapısına uygun olması gerekir. Öfke gücünün yapısının gereği, üstün gelmek ve intikam almaktır. Lezzeti ise üstün gelme algısıdır. Şehvet gücü, yapısının gereği, zevk'tir. Hayal ve vehmin gereği, ümittir ve ümitle de nefis, lezzet alır. Her bir güç için durum budur.

Üçüncü ilke: Akıllı ve sağlam olan kişide iç güçler dış güçlerden daha çok güçlenir. İç güçleri daha güçlü olan kişi, duyusal güçlerin lezzetlerini, kuruntusal ve aklî lezzetlerin yanında küçük görür. Eksik olan kişide ise duyusal güçler, vehmî ve aklî güçlere üstünlük sağlar. Bundan dolayı kişi yağlı bir yemeğin tadı ile düşmanı istila etme, yükselerek başkanlık vasıtalarını elde etme arasında serbest bırakılırsa; emelleri yok olmuş, kalbi ölü, iç güçleri sönmüş bir kişi, heriseyi (et ve bulgurdan yapılan bir yemek) ve onun tadını başkanlığa ve üstün gelmeye tercih eder. Muhayyer bırakılan kişi, aklı başında büyük emelleri olan biri ise, düşmanı yenme ve başkanlığı elde etme lezzeti karşısında yemeklerin lezzetini hakir görür. Emelleri yok olmuştan kastımız, iç güçleri ölmüş veya tamamlanmamış kişidir. Böyle biri çocuk gibi yaşar. Böyle birinin iç güçleri kuvve'den fiile geçmemiştir.

Dördüncü ilke Algılama gücünün gücü, devam ettiği sürece algılaması devam eder. Güçlerinin farklılığı oranında lezzetlerde de farklılık meydana gelir. Lezzetlerin farklılığını sağlayan şu üç sebeptir: 1. Algılar 2. Algılama güçleri 3. Algılama anlamları.

Bunlar, lezzetlerin farklılığını sağlayan üç sebeptir.

1. Sebep: Algılayıcı güçler arasındaki farklılıktır. Kuvvet kendi içinde ne kadar güçlenirse ve cinsinde üstün olursa, lezzeti de o derece tam olur; yemeğin lezzeti, yemeğin çekici gücüne bağlıdır. Cima' lezzeti de öyledir. Aklî şeylerin lezzeti, kendi cinslerinde duyusal olan şeylerin lezzetinden üstündür. Bundan dolayı aklî algılar, duyusal algılara üstün gelirler. Akıllı olan kişi, aklî lezzetleri yiyeceklerin ve duyuların lezzetlerine tercih eder.

2. Sebep: Algılamanın farklılığıdır. Algılama ne kadar şiddetli ise, lezzet de o derece tam olur. Bundan dolayı güzel bir yüze, yakından ve aydınlık bir yerde bakmanın lezzeti, uzaktan algılama lezzetinden daha güçlüdür. Zira yakından algılama daha tamdır.

3. Sebep: Algılayanın farklılığıdır. Bu da uygunluk ve aykırılık bakımından farklılık arz eder. Güzel ve çirkin yüzlerin değişmesiyle lezzet değiştiği gibi, idrak edenin konumu, nesneyi algılamaya ne kadar uygun ise lezzet ve elem de o derece tam olur. Kuşkusuz en güzelin lezzeti ve en çirkinin elemi da daha büyük olur.

Beşinci ilke:[69] Yukarıda zikredilen prensiplerin sonucudur. Bize ait olan aklî lezzetin duyusal lezzetlerden daha güçlü olması gerekir: Güce baktığımızda, aklî gücün, duyusal güçten daha üstün ve güçlü olduğunu görürüz. Nitekim biz *Kitabu'n-Nefs* adlı eserimizde duyusal güçlerin ancak cisimsel aletlerde olduğunu, algılayıcıların aşırı derecede güçlenmesiyle bozulduklarını açıklayacağız. Zira gözün lezzeti aydınlıkta, elemi ise karanlıktadır, güçlü ışık ise bunu bozar. Nitekim güçlü ses de, işitme algısını bozar ve daha kısık sesleri işitmeye engel olur.

Açık algılayıcılar ise aklı güçlendirir ve aydınlığını artırır. Nasıl olmasın ki! aklî güç kendi başına kâimdir, dönüşmeyi ve değişmeyi kabul ermez. Duyusal güç ise dönüşen cisimdedir.

Yer yüzü varlıklarının İlk Varlığa en yakın ve en kuvvetli ilişkiye sahip olanı-ilerde geleceği üzere- aklî güçtür. Aklın algılaması, duyunun algılamasından birkaç yönden farklılık arz eder: Akıl, nesneye arız olan şeyler nesneyle birleşmeden, nesneyi olduğu gibi algılar. Duyu ise; en-boy, yakınlık-uzaklık ve daha başka rengin kendisinde olmayan yabancı şeyleri algılamadan, rengi algılamaz. Akıl, nesneyi olduğu gibi, soyut olarak algılar ve onu kendisiyle birleşen yabancı nesnelerden soyutlar. Duyunun algılaması farklılık arz eder, büyüğü küçük, küçüğü büyük görür. Aklın algılaması ise, algılanana mutabıktır, farklılık arz etmez; Akıl nesneyi ya olduğu gibi algılar veya algılamaz.

Algılananın durumuna gelince: Duyunun algıladıkları, cisimler ve değişen duyusal ilintilerdir. Aklın algıladığı ise, değişmesi imkansız

69. Kaynaklar burada "beşinci temel" olarak ifade edilenin dördüncü temel olması gerektiği hususunda ittifak halindedirler.

olan ezeli tümel mahiyettir. Aklın algıladıklarından biri, evrendeki bütün güzelliklerin kendisinden sadır olduğu hak olan İlk Varlığın zatıdır. Öyleyse duyunun lezzeti, aklın lezzeti ile kıyaslanamaz.

Beşinci İlke: Lezzeti gerektiren algıda hazır olduğu halde, insanın habersiz ve başka şeylerle meşgul olmasından -güzel melodilerden habersiz olan düşünür gibi- veya karakterini asıl yapısından farklı kılan bir zarara uğramasından dolayı -uzun süre beraber bulunmaktan ekşi bir şey veya topraktan lezzet alan gibi; bu ilişki uzarsa bazen bununla yapı arasında bir uylaşım meydana gelir ve aslî yapıya hoş olmayan /kerih gelen bir şeyden lezzet alabilir- insan bu lezzetin farkında olmayabilir. Bolimus hastalığına yakalanan gibi. Bu hastanın bütün uzuvları gıdaya ihtiyaç duyar. Fakat midesinde yemek isteğini hissetmeyi engelleyen ve yemekten tiksinmeyi sağlayan bir hastalık olduğundan beslenmek istemez. Bu, yapısı gereği yemeğin kendi içinde lezzetli olmadığına delalet etmez. Bazen de lezzetin algılanmaması, algılama güçlerinin zayıflığından kaynaklanır. Zayıf göz, hastalıklı göze göre daha uygun olsa bile, ışık karşısında rahatsız olur.

Bu durumda; *eğer aklî şeyler daha lezzetli olmuş olsaydı, ilimleri elde etmekten aldığımız lezzet, onları kaybetmekten duyduğumuz acı, duyusal şeyleri elde etmekten duyduğumuz lezzet ve kaybetmekten duyduğumuz acıdan fazla olurdu*" diyenin sorusu şu şekilde cevaplandırılır:

Denilir ki: Bunun sebebi, alışkanlıklar ve kendisinde sonradan meydana gelen afetler sebebiyle nefsin, yapısının gereğinin dışına çıkması, duyulur nesnelerle ilişki kurması ve şehvetin getirdikleri ile meşgul olmasıdır. Bunlar kalbe ve nefse inen bir hastalık ve uzuvlarda felç konumundadırlar. Bazen bir uzuv uyuşur, ateş yaktığı halde, hissetmez; uyuşma ortadan kalktığı zaman, hisseder. Uyuyan ve hasta olan kişilere de bazen sevgilileri sarılırlar ve uyandıklarında bunu hatırlarlar. Bedende meydana gelen kimi arızalar bu tür uyuşuklukları meydana getirmektedirler. Nefis, ölümle bedenden ayrıldığı zaman nefiste meydana gelen şeyleri kavrar; cahil ise, cehaletin acısından ahlakı kötü olur. Eğer alim ise, ilmin lezzetinden zeki yapılı olur.

Biz maksatlara dönüyoruz ve diyoruz ki: İlk Varlık, bütün güzelliklerin ve hoşnutlukların mebdei ve bütün iyiliklerin kaynağı olan zatını, güzellik ve hoşnutluklarıyla *olduğu gibi* idrak eder. İlk Varlığın

algılamasına baktığımızda bu algılamanın en üstün algılama, eşyaların en yüce ve görkemli olanı olduğunu görürüz. Algıya baktığımızda bunun da yine eşyanın en üstün ve mükemmel algısı olduğunu görürüz. Biz algının sahibine baktığımızda azamet ve celalden dolayı tam bir algılama ile eşyayı olduğu gibi algıladığını anlarız. İnsan olgunlaşma yolunda ilimle herkesten üstün olduğunun, yeryüzündeki herkesten mülkünün fazla olduğunun ve üstün geldiğinin farkına vardığı zaman, buna bedenin sıhhati ve bütün halkın kendisine boyun eğmesi de eklenirse, kendi nefsiyle mutluluk duymasına baksın! Bütün bunların başkasından ödünç alınmış olması, yok olmaya maruz kalan şeyler olmaları, ancak bazı verilerden sonra bilgiye dönüşmeleri, nefsî ve aklî cevherlere ek olarak evrenin cisimleriyle bir varlık ilişkisi olmayan yerin kenarlarından bir cüz'ü istila etmelerine rağmen, bütün bunların bir kişide toplandığı düşünülürse bu kişi, lezzetin doruğuna ulaşır. Bu durum varsayılsa bile, İlk Varlığın lezzetinin bizim lezzetimize oranı, bizim mükemmelliğimizin O'nun mükemmelliğine oranı gibidir.

Aristoteles der ki: İlk Varlığın bizim O'nu idrak etme lezzetinden başka, kendi zatının cemalini idrak etme lezzeti olmasaydı dahi; cemaline bakıp, dışındaki her şeyden bakışımızı kestiğimizde, büyüklüğünün, cemal ve celalinin farkına vardığımızda, bütün en güzel düzen içinde ondan meydana geldiğinde, kendini küçük görerek O'na boyun eğdiğinde ve değişme imkanı olmaksızın ezelî ve ebedî olarak bu devam ettiğinde, bu lezzet Ona göre lezzet olarak kıyaslanamaz.

Nasıl........? O'nun zatının algılaması bizim O'nu algılamamızla uygunluk arz etmez; Biz İlk Varlığın zatından ve sıfatlarından ancak genel ve basit şeyleri idrak ederiz. Meleklere gelince, onlar da, kendi nefislerini ancak İlk Varlıkla bilirler, onlar- ilerde açıklanacaktır- sürekli olarak bu güzelliği düşünme içerisindedirler. Onların lezzet almaları da süreklidir, fakat bu, İlk Varlığın lezzetinin altında bir lezzettir, meleklerin İlk Varlığı algılamaktan aldıkları lezzet, kendi nefislerini algılamaktan duydukları lezzetin üstündedir, onların kendi nefislerinden lezzet almaları, kendilerini İlk Varlığın kulları ve O'na boyun eğen kişiler olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.

Örnek: Melikler'den bir melik'e aşık olan kişi, melik'e yaklaşır, O da onu hizmeti için yanına alırsa, melik'i gördüğünden dolayı,

övünmesi, sevinmesi, kibirlenmesi ve melik'in yanında kabul edilmiş bir köle olması, kendi cismiyle, gücüyle, babasıyla ve soyuyla övünmesinden fazladır. Güç, akıl ve yaratılıştaki dengenin mükemmeliyyeti bakımından aramızda var olan farklılıktan dolayı, mutluluğumuz hayvanların mutluluğundan mükemmel olduğu gibi, meleklerin mutluluğu da- her ne kadar mide ve şehvet arzuları yoksa da- alemlerin Rabbine yakın olmaları, içinde bulundukları durumun ebedi olarak yok olmayacağından emin olmaları dolayısıyla bizimkinden üstündür. İnsanın, bütün varlıkların durumunu tertipleri üzere nakşetmek için aklî gücü kuvveden fiile geçirmek suretiyle ebedi mutluluğu kazanmasının bir yolu vardır.

İnsan, İlk Varlığı, melekleri ve bunların dışındaki varlıkları algılar. Beden ile kapladığı yerden dolayı, bazen bu hayatta, onlara muttali olmasına rağmen en az lezzeti hisseder. Beden, ölümle mekandan ayrılıp engel kalktığında lezzet tamamlanır, perde kalkar ve ebedi mutluluk ebedî olarak devam eder. Mele-i 'alâ'ya çıkar ve hakk olan İlk Varlığa yaklaşmada- mekan bakımından değil, sıfat bakımından- meleklere eşlik eder. Bu yalnızca mutluluğun anlamıdır, doğrusunu ise, Allah bilir.

SIFATLARA DAİR SON SÖZ

Yukarıda anlatılanlardan, bilinmeyenin (gâip) ancak bilinen (şâhid) ile bilinebileceği ortaya çıkmaktadır. Anlamı ise, niteliğini araştırdığın hiç bir şeyi, duyu (his) ile açık olarak veya aklınla, nefsinde gizli olarak müşahede ettiğin bir örnek olmadan anlamanın bir yolunun olmaması demektir.

İlk Varlık kendi nefsini nasıl bilmektedir? diye sorulursa;

Yeterli cevap şunun denilmesidir: Sen kendi nefsini nasıl biliyor isen, İlk Varlık da kendi nefsini öylece bilir. Bu anlaşılır ve yeterli bir cevaptır.

İlk Varlık diğer varlıkları nasıl bilir? diye sorulursa;

Denilir ki: Sen başkalarını nasıl biliyorsan O da öylece bilir.

İlk Varlık başkalarına ait bilgileri basit tek bir ilimle nasıl bilir? diye sorulursa;

Denilir ki: Bir sorunun cevabını ayrıntıya girmeden tek bir defada verip, sonradan nasıl ayrıntılarıyla uğraşıyorsan, İlk Varlık da bilinenleri o şekilde bilir.

İlk Varlığın bilmesi, nasıl bu nesnenin varlığının başlangıcı olmaktadır? diye sorulursa;

Denilir ki: Dal üzerinde yürürken düşmeyi düşünmen, nasıl düşmenin başlangıcını oluşturuyor ise, İlk Varlığın diğer varlıkları düşünmesi de onların var olmalarının başlangıcı olmaktadır.

Bütün mümkünleri nasıl bilmektedir? diye sorulursa;

Denilir ki: Sebepleriyle bilen ilimle bilir. Kesin olarak sıcaklığın sebepleri olarak bildiklerine denk gelen yaz mevsimindeki sıcaklığı, bildiğin gibi bilir.

İlk Varlık güzelliği ve kemaliyle nasıl sevinir? diye sorulursa;

Denilir ki: Halktan ayırt edildiğin bir olgunluğun var ise ve sen bunun farkında isen, bununla nasıl seviniyor isen, İlk Varlık da öylece sevinir.

Bunları zikretmemizin amacı şudur: Yüce Allah hakkında bir şeyi, kendi nefsinden bir şeyle kıyaslamadan anlamaya güç yetiremezsin. Evet, kendi nefsinden, kemâl ve noksanlıkta birbirinden farklılık arz eden şeyleri algılayabilirsin. Bununla beraber, İlk Varlık hakkında anladığın, kendi nefsin hakkında anladığından daha üstün ve yücedir. İşte bu, mücmel olarak ğayba iman demektir. Aksi takdirde, İlk Varlık için var olduğunu düşündüğün üstünlüklerin hakikatini bilemezsin. Zira bu tür artılar sende bulunmaz. İlk Varlığın sende benzeri bulunmayan bir özelliği var ise, senin onu anlaman mümkün değildir. İlk Varlıkta olup da sende olmayan şey, İlk Varlığın zatıdır. İlk Varlığın zatı, varlık üzerine artık, mahiyetsiz bir varlıktır ve bütün varlığın kaynağıdır. Mahiyetsiz varlık nasıldır? diye sorarsan, senden bir örnek getirmemiz mümkün olmadığından, mahiyetsiz varlığın hakikatini bilmeniz mümkün değildir.

İlk Varlığın zatının hakikati ve kendine has özelliği; varlık üzerine artık mahiyet olmayan, inniyeti ve mahiyeti bir olan bir varlık olmasıdır. Hiçbir şey İlk Varlığa benzemez. İlk Varlığın dışındaki varlıklar ya cevher ya da ilintidirler. İlk Varlık ise ne cevher ne de ilintidir. Melekler de böyle değillerdir. Zira onlar da cevherdir, varlıkları

mahiyetlerinden başkadır, mahiyeti olmayan varlık yalnızca Yüce Allah'tır. Öyleyse Allah'ı yalnızca Allah bilir.

Yüce Allah'ın, zait mahiyet olmayan bir varlık olduğunu, İlk Varlığın hakikatinin sırf varlık (el-vucudu'l-mahd) olduğunu biliyoruz. Buna dair bir bilgi yok ise, İlk Varlık bunu ne ile bilmektedir? diye sorulursa;

Deriz ki: İlk Varlık varolduğunu bilir ve bu genel bir durumdur. *İlk Varlık mahiyetten başka değildir,* ifadesi İlk Varlığın sizin benzeriniz olmadığının ifadesidir. Bu, başkasıyla aynı olmaktan münezzeh olan hakikati değil, hirbirinin dengi olmayı ortadan kaldıran bir bilgidir. Zeydin marangoz ve koyumcu olmadığını bilmen, onun mesleğini bildiğine delalet etmez. Bu sadece Zeyd'in neye sahip olmadığı ile ilgili bir bilgidir. İlk Varlığın iradesini, kudretini ve hikmetini bilmeniz, bütün bunlar O'nun kendi nefsini ve başkalarını bilmesine dayanmaktadır. İlk Varlığın kendi nefsini bildiğini bilmeniz, zatının hakikatini değil, zatının sıfatlarını topluca bilmeniz anlamına gelir. Zira O'nun zatının hakikati, artık (zait) bir mahiyet olmaksızın, sırf varlıktır.

Yüce Allah'ı bilmenin yolu nedir? diye sorulursa;

Denilir ki: Bir delile dayanarak İlk Varlığı bilmenin imkansız olduğunu ve kendisinden başka kimsenin İlk Varlığı bilmediğini öğrenmenizdir. Nefsinde mahiyetsiz varlık bulunmayan zatın, İlk Varlıktan, sıfatlarını, eylemlerini, mursel vucudunu öğreneceğini düşünmesi imkansızdır. Çünkü İlk Varlığın benzeri yoktur ve nefsinde mahiyetsiz varlık bulunmayan insan, İlk Varlığı kendi nefsiyle karşılaştırıp öğrenme imkanına sahip değildir. Artık mahiyeti olmayan vucud, ancak İlk Varlık için vardır ve Onun dışında kimse de Onu bilemez. Bundan dolayı insanların ve cinlerin efendisi şöyle buyurmuştur: *Sen kendini övdüğün gibisin, başka bir övgü ile seni övemem.* Büyük Sıddîk ise; *anlamaktan aciz olduğunu anlamak, anlamaktır,* demiştir. Evet bütün insanlar İlk Varlığı anlamaktan acizdirler. Fakat kesin delil ile Onu anlamanın imkansız olduğunu anlayan, ariftir, yani insan cinsinin anlayabileceği düşünülen sınırı idrak eden, İlk Varlığı bilir. Aciz olduğu halde, zikrettiğimiz delillerle aciz kalmanın zaruri olduğunu algılamayan kişi, O'nu bilmemektedir. Evliyalar, nebiler ve ilimde rasih olan alimler hariç, bütün halk böyledir.

Dördüncü Makale

VARLIKLARIN KISIMLARI

İlk Varlığın sıfatlarını öğrendikten sonra şimdi de, İlk Varlığın fiillerini, yani bütün varlıkların kısımlarını zikretmemiz gerekmektedir. Zira O'nun dışındaki her şey, O'nun eylemidir (fiil).

Varlıkların kısımlarını öğrendikten sonra, beşinci makalede bunların kendisinden nasıl sudur ettiklerini, çokluklarıyla beraber, neden ve nedenlilerin İlk Varlıktan sudur etme düzenini ve ahirette nedenlerin nedeni (musebbihu'l-esbâb) olan tek bir nedene dönmelerini açıklayacağız.

Bu bölüm, bir giriş ve üç esas (rükün) ile sınırlandırılmıştır.

Birincisi: Ay küresi altındaki cisimler, bunların göklerin varlığına delaleti ve hareketlerinin niteliği.

İkincisi: Gökler ve hareketlerinin sebebi.

Üçüncüsü: Göksel ruhanî melekler olarak ifade edilen akıllar ve nefisler.

* * *

Giriş: Bu makalede varlıkları üç şekilde bölümlere ayıracağız.

Birinci Bölümleme: Var olan cevherler, etkileme ve etkilenme imkanları bakımından akılda, üç bölüme ayrılırlar:

a. Etkileyen fakat kendileri etkilenmeyen cevherler. Bunlar, soyut akıllar (el-ukûlu'l-mucerred) terimi ile ifade edilen cevherlerdir. Bunlar bölünmezler, birleşik de değillerdir.

b. Etkilemeyen fakat kendileri etkilenmiş olan cevherler. Bunlar, yer kaplayan ve bölünen cisimlerdir.

3. Etkilemiş ve etkilenmiş olan cevherler.[70] Bunlar akıllardan etkilenirler, cisimlere etkide bulunurlar ve nefisler olarak isimlendirilirler; yer kaplamazlar ve cisim de değillerdir.

---

70. Burada Gazâlî cevheri, aklın tanımına dahil etmiş bulunmaktadır. Bu da cevher için akıl kelimesini kullanmanın caiz olduğunu göstermektedir.

Bölümlemelerde en üstün olan [cevher]; değişmeyen, başkasından etkilenmeyen ve olgunlaşmak için başkasından istifade etmeye ihtiyaç duymayan akıllardır. Bunların kemali kendileriyle beraberdir. Kendilerinde güç (bi'l- kuvve) halinde hiçbir şey yoktur. En aşağı olanı ise, değişen ve dönüşen cisimlerdir. Ortası ise, akıllar ile cisimler arasında olan nefislerdir. Nefisler, akıllılardan etki alır ve bunu cisimlerin üzerine etki olarak bırakır.

Aklın mümkün gördüğü bölümlemeler bunlardır. Cevherlerin varlığı ise, delile ihriyaç duyar. Cisimlerin varlığı duyu ile bilinir. Nefislerin varlığına cisimlerin hareketleri delaler eder. Akılların varlığına ise, ilerde açıklanacağı üzere, nefsler delalet eder.

İkinci Bölümleme: Varlıklar eksik ve mükemmel olma yönünden kısımlara ayrılırlar: Bir nitelik kazanmak için başkasının desteğine ihtiyaç duymayan; a) Bu varlık, kendisi için mümkün olan her şeyi kendisinde hazır olarak bulundurur. Böyle varlık *tam* olarak isimlendirilir. b) Kendisi için mümkün olan her şeyi kendisinde hazır bulundurmayan varlık. Bu varlık için, hazır olmayan şeyin hazır hale getirilmesi gerekir. Bu varlık tamamlanmadan önce *eksik* (nâkıs) olarak isimlendirilir.

Eksik varlık; kendisi için olması gerekeni elde etmek için dışardan bir şeye ihtiyaç duymayan (ki, bu *yeterli* (muktefîi) olarak isimlendirilir) ve dışardan bir şeye ihtiyaç duyan (bu da *mutlak eksik* (en-nakisu'l-mutlak) olarak isimlendirilir) olmak üzere iki kısma ayrılır.

Tam olana gelince: Kendisi için gerekli olan şeyler kendisinde bulunduğu gibi, başkaları için gerekli olan şeyleri de bulunduruyor ise, *tamamdan da üstün (fevke't-temam)* olarak isimlendirilir. Zira o, kendi nefsinde tamdır ve kendisinde başkası için de fazlalık vardır.

Üçüncü Bölümleme: Cisimlere özgüdür. Yukarıda cisimlerin, varlıkların en aşağı kısmını oluşturdukları açıklandı.

Cisimler; basit ve birleşik olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Bu, mümkün varlık olmaları bakımından yapılan zihinsel bir bölümlemedir. Varlık bakımından olmuş olsaydı yine aynı bölümleme yapılırdı.

Basit'ten kastımız, hava ve su gibi, tek bir yapısı olan cisimlerdir. Birleşikten kastımız ise, su ve toprağın birleşiminden meydana gelen

çamur gibi, iki yapıyı kendisinde toplayan cisimlerdir. Birleşim ile basitte olmayan bazı faydalar elde edilir; mazı ve boyada bulunmayan bazı faydaların bunların birleşiminden meydana gelen mürekkepte bulunması gibi. Fakat basit cisim, birleşik cismin temelidir ve zorunlu olarak zaman ve sıralama bakımından birleşikten öncedir.

Basit cisim de aklî ayırıma göre, birleşimi kabul eden ve birleşimi kabul etmeyen olmak üzere iki kısma ayrılır. Birleşimi kabul eden cisimden kastımız, basitliğinde olmayan faydaların, birleşiminde elde edilmesidir. Birleşime girmeyenden kastımız ise, mükemmelliği basitliğinde bulunan cisimdir ve böyle bir cismin birleşiminde artı bir faydanın olması düşünülemez.

* * *

Bu girişler sunulduktan sonra, biz aşağı cisimlere delalet eden birinci esasa dönebiliriz. Ay küresinin altındaki cisimlerin varlığı gözlem ile bilinir ve bunlar birleşime yatkındırlar; örneğin çamur; su ve topraktan oluşmuştur.

Biz diyoruz ki; bu gözlenen birleşim, doğrusal hareketin varlığına delalet eder. Hareket de mesafe açısından yapıda farklı iki sınırlı yönün sabit olduğuna delalet eder. İki farklı yön ise, kendilerini kuşatan bir cismin varlığına delalet eder ki, o da göktür. Hareket, oluşu bakımından bir sebebi olduğuna ve sebebin de sebebi -sonsuza kadar bu devam eder- olduğuna delalet eder. Bu, ancak göğün döngüsel hareketi ile mümkün olur. Aynı zamanda hareket, cisimde tabii bir eğilime, hareket ettirici bir yapıya ve hareketin içinde gerçekleştiği bir zamana delalet eder.

Biz bu delaletlerin yönünü ve gereklerini zikredelim.

Birinci Özellik: Birleşimin birinci vasfı, doğrusal harekettir (el-hareketü'l-mustakim).

Delalet yönü: Suyun da, toprağın da bir yeri (hiyez) vardır ve bunlar tabiidir. Zira her cismin tabiî bir mekanının olması zorunludur. İlerde bu konu *tabiat bilimleri* bölümünde açıklanacaktır. Birleşim iki ci-

simden birinin, diğerinin yerine hareket etmesiyle meydana gelir. Zira her biri kendi yerini zorunlu kılsaydı, iki cisim birleşmeden yan yana dururlardı. Bu açıktır. Öyleyse akıl, varlığa bakmadan önce, eğer varlıkta iki basitten meydana gelen bir birleşim var ise, bunun ancak doğrusal bir hareket ile olduğuna hükmeder. Hareket var ise, bu ancak bir yerden ve bir yere olması bakımından mümkündür. Hareket, iki yöne ihtiyaç duyar. Bu da açıktır. Bu yönlerin yapı bakımından birbirinden farklı ve sınırlı olmaları gerekir. Onların yapı ve tür bakımından birbirinden farklı olmaları, hareketin ya tabiî veya zoraki olmasını gerektirir. Tabii hareket, taşın aşağıya düşmesi gibi, terk ettiği yerin yöneldiği yerden farklı olmasını gerektirir. Eğer iki yer benzer olsaydı, taşın bir yeri bırakıp başka bir yeri istemesi imkansız olurdu. Bundan dolayı taş, yerin üzerinde tabiî olarak hareket etmez. Zira yerin yaygısı benzerdir. Taşın yukarıya atılması gibi hareket zoraki ise, zaruri olarak taşın uzaklaştığı yönün, yöneldiği yönden farklı olması gerekir. Zoraki hareketin anlamı, tabii hareketin aksine olmasıdır. Taşta bir yöne doğru tabiî bir eğilim olmalıdır ki, zorakilik düşünülsün. Her zorlama, yapı üzerinde tertip edilir. Bir yöne değil de başka yöne tabii eğilimin olması, zaruri olarak iki yönün farklılığını gerektirir. İki yönün sınırlı olmasının anlamı, örneğin, aşağı yöne ulaştığında hareketin son bulacağı bir hedefinin olması demektir. Son bulduğu yer de onun sınırı ve sonu olmuş olur. Üst yön de böyledir. Bunun üç delili vardır:

1. Yön, zorunlu olarak duyusal bir işaret-el- ile kendisine işaret edilen bir uzaklıkta olmalıdır; zira kendisine işaret edilemeyen zihinsel işlemlerde bir hareketin olması düşünülemez. Yukarıda -ister boşlukta (helâ) olsun ister dolulukta olsun- sonsuz uzaklığın olmasının da imkansız olduğunu açıkladık.

2. Yön kavramı, belli bir sınırın olmasını gerektirir. *Ağaç, dağ; doğu ya da batı yönüne işaret edilmesi gerekir* dediğin zaman, ağacın olduğu yönün işaret edilen yön olması gerekir. Herhangi bir hareketin son bulmadığı şeye işaret edilemez, kendisine işaret edilemeyen şeyin de bir yönü yoktur. Evet ağaç işaret edildiğinde, ağacın yönü amaçlanır. Ağaçla aranızdaki mesafe sonsuz olsaydı, ağaca işaret edilmesi düşünülemezdi. Aşağı yön dediğiniz zaman da, aşağının belli bir sınır ve kendisine ulaşılan bir hedefinin olması gerekir, o da aşağıların aşağısıdır

(estelu's-satilin). Yukarı için de böyle olmalıdır. Durum böyle olmazsa ve sonsuza kadar uzarsa kesinlikle kendisine işaret edilemez.

3. Aşağı yön'e düşen nesnelerin bir kısmının bir kısmından aşağıda olduğunu düşünmenizdir. Kendisine en yakın olanın en aşağı, en uzak olanın da en yukarı olacak şekilde aşağının belli bir hedefi ve kendisine işaret edilen bir sınırı olmasaydı, bir kısmının en aşağıda olmasının anlamı olmazdı. Bilakis bu yönün benzer olması gerekirdi, kendisinde en aşağı ve en yukarı da olmuş olmazdı. Zira aşağı olmayanın en aşağısı yoktur. Öyleyse her doğrusal hareketin birbirinden farklı, sınırlı iki yönünün olması zorunludur. Yön boyuttur. Boyut ise -ilerde boşluğun imkansızlığı bölümünde açıklanacağı üzere- ancak cisimde olur. Bu durumda hareketin düşünülmesi için, yönleri sınırlayan sınırlı bir cismin olması gerekir.

İkinci iddia: Yönler tarafından sınırlanan cisim, doğrusal hareketli cisim tarafından kuşatılmış olmalıdır. Göğün, içindekileri kuşatması bu şekildedir. Kuşatıcı bir cisim olmaksızın iki yönün farklılığı düşünülemez. Bu durumda merkez en uzak, çevre en yakın olacaktır ve yakınlık ile uzaklık arasında yapı ve tür bakımından extrem bir farklılık olacaktır.

İspatı: Yönün farklı olması, ya boşlukta veya cisimde olur. Yön farklılığının boşlukta olması, boşluğun imkansız olması dolayısıyla geçersizdir. Zira boşluk varsayıldığında, yönler birbirine benzer hale gelirler ve bir kısmı bir kısmından farklılık arz etmez ki, cisim için bir yön belirlenip, başka yön terk edilsin.

Yön farklılığı dolulukta, yani cisimde ise, farklılık ya cismin içinde veya cismin dışındadr. Farklılık cismin içinde ise, farklılık yalnızca merkez ve çevre farklılığıdır. Cismin içi boş ise çevre en yakın, merkez en uzak noktada olmuş olur. *İki nokta birbirinden farklıdır* denilecek şekilde daireyi ikiye bölen çizginin merkezden geçmemesi dolayısıyla, çevreden çevreye bir yön farklılığının olduğunun varsayılması da imkansızdır. Zira aralarında yalnızca sayı farklılığı vardır, yapıda ise ikisi de benzerdirler. Çünkü ikisinden her birinin çevreye eşit şekilde yakınlığı vardır.

Çapın merkezden geçtiği varsayıldığında da çapın iki noktasında farklı iki yönün takdir edilmesi imkansızdır. Zira iki noktadan her biri

çevreye eşit yakınlıktadır. Onda da çevre ve merkez farklılığından başka farklılık yoktur. Çünkü çap merkezi geçerse, uzağa düşer ve merkez, uzaklığın sınırı, çevre de, yakınlığın sınırı olmuş olur.

Yön farklılığının cismin dışında varsayılması da imkansızdır. Zira ya merkez olarak tek cisim varsayılır, çevresi de yönler olarak kabul edilir ya da iki cisim varsayılır. Tek bir cisim var sayılıyorsa, yakınlık belirlenmiş, uzaklık yönü de sınırlandırılmamış olur. Zira cismin çevresindeki yerler aynıdır. Sayı yönü hariç bir kısmı bir kısmından farklılık arz etmez. Cisimden uzaklığın ise, sınırlandırılmış bir sınırı yoktur. Oysa biz, yönün bir sınırının olması gerektiğini açıklamıştık. Uzaklık belirlenmemiştir. Zira merkezin üzerinde, uzaklıkta birbirinden farklı, sonsuz dairenin çizilebildiği düşünülür. Merkez, çevreyi belirlemez, çevre ise zaruri olarak tek bir merkez belirler.

İki cisim varsayılıp, birinin yakınlığı diğerinin yakınlığından farklıdır denilmesi de imkansızdır. Zira iki cisimden her birinin özelleştiği yerle ilgili soru hala ortada durmaktadır. Çünkü yön bulunmadıkça bu cismin dengi bulunmaz. İki cisim benzer ise, yapı bakımından birinin yakınlığı diğer cismin yakınlığından farklılık arz etmez. Cisimler birbirinden farklı ise, onların farklılığı iki yönün iki cisimle belirlenmesini ve sınırlandırılmasını gerektirmez ve cisimlerden her birinin ait olduğu yerle ilgili olarak; cisim o yere niye ait olmuştur, neden yakınlıkta ya da uzaklıkta bir şey bir şeyden ayırt edilmektedir? sorusu yine ortada kalır. Oysa boşluk benzerdir. Bu varsayım kabul edilir ve iki cisimden her biri diğerinin yerine geçecek şekilde yerleri değiştirilirse, iki yön değiştirildiği halde bu, iki yönün farklılığını gerektirmez. İkisinden birinin yok olduğu takdir edilir ise, iki yönden biriyle her ne kadar uzaklığın devamlılığı takdir edilse de sadece iki yönün farklığına dair hayalde olanlar geriye kalır ve cisim iptal olur.

İki cismin birleşimi kabul edildiğinde, iki cismin farklılığı ortadan kalkar, iki yönün farklılığı, ise devam eder. Bundan şu açığa çıkıyor; iki cismin farklılığı, iki yönün farklılığının nedeni değildir. Bu, ancak merkez ve çevreyi kuşatan ve iki yönü sınırlayan kuşatıcı bir cisimle düşünülebilir. Bu kuşatıcının ise doğrusal hareketi kabul etmesi imkansızdır. Kuşatıcı cisim iki yönün farklılığına ve kendisi ile yönlerin sınırlandığı başka bir kuşatıcı cisme ihtiyaç duymaz. Zira yönü sı-

nırlayan, yöne ihtiyaç duymaz ve kendisinde doğrusal hareket bulunmaz. Böyle bir cismin delinmeyi (inhirak) de kabul etmemesi gerekir. Delinmenin anlamı, cüzlerin en ve boy olarak doğrusal bir şekilde uzayıp gitmesidir ve doğrusal hareket bunun bir gereğidir. Doğrusal hareket ise, iki yönün farklılığını gerektirir, iki yönün farklılığı ise –yukarda geçtiği üzere- iki yönü sınırlayan bir kuşatıcı cisim gerektirir.

Üçüncü İddia: Hareket, zorunlu olarak zamanı gerektirir. Zira her hareket bir zamanın içindedir. Zaman ise hareket miktarıdır. Hareket olmasaydı, zaman var olmayacaktı. Nefs hareketi hissetmeseydi, kehf ashabında olduğu gibi zamanı da hissetmezdi. Kuşluk vakti uyuyan ve ikinci gün kuşluk vakti uyanan, olağan akış ile kendisinde meydana gelen değişimin ancak bir zaman içinde olacağını bilmesiyle, bir zamanın geçtiğini hisseder. Uyanık kişi, bir karanlık ve aydınlığı ya da bir gölgenin dönerek yok olduğunu hissettiğinde, bu hususlara dayanarak zamanın miktarını olağan akış ile bildiğinden, uyku zamanının geldiğini bilir.

Tabiat bilimleri bölümünde incelemek her ne kadar daha uygun ise de, zamanın gerçekliğine işaret etmek gerekir. Biz diyoruz ki: Kuşkusuz her hareketin başlamasıyla kesilmesi arasında belli bir mesafeyi, belirli bir hız veya belirli bir aşama ile kateden başka bir hareket takdir etmek mümkündür. Hatta bu [ikinci] hareket ne daha az ne daha çok, ancak [birinci] hareket kadar bir mesafeyi kat eder. [İkinci] hareket [birinci] hareketten daha hızlı ise, ondan daha fazla bir mesafeyi kat etmesi de mümkündür. Daha az bir mesafeyi hızları eşitlendikten sonra birlikte kat etmeye başlarlarsa, mesafenin yarısına kadar birbirlerinden farklılık arz etmezler. Bu hareketin yarıya doğru harekete başlamasıyla kesilmesi arasındaki imkan, hareketin tamamının sona ermesi arasındaki imkanın yarısıdır. Aynı şekilde bu imkan için dörtte bir ve altıda bir imkanı da varsayılabilir. Bu sınırlandırmalar ancak bir ölçü ile ortaya konulmaktadır. Burada bir ölçü meydana gelmiştir. Ölçünün sınırı, hareketin sınırından başkadır. Miktar, hareketin kendisi yani özü değildir. Bilakis miktar, hareketin içindedir ve onun bir niteliğidir.

Her hareketin iki yönden miktarı vardır: 1. Mesafe bakımından, *bir fersah yürüdü* denildiği gibi. 2. Yukarda açıkladığımız ve zaman olarak isimlendirilen miktar; *bir saat yürüdü* denildiği gibi.

Burada takdir edilen imkan, zamandır. Zaman önceli (mutekaddim) ve sonralı (muteahhir) olarak bölünmesi dolayısıyla, hareketin miktarıdır. Çünkü zamanın, hareket eden cismin miktarı olması, imkansızdır. Zira bu durumda fil ile kurbağanın hareketi eşitlenmiş olacaktır. Oysa katettikleri mesafenin eşit olması imkansızdır. Zira eşit zamanda biri bir fersah kat ederken diğeri iki fersah kat etmiş olacaktır. Bunun sürat ve yavaşlamayla açıklanması da imkansızdır. Zira süratte birbirine denk iki hareket, imkan bakımından birbirinden farklılık arz edebilirler. Güneşin görünmesinden batışına kadar ki hareket, doğuşundan zevaline kadar ki harekete eşittir. Yani süratte onun yarısına eşit olduğu halde, zamanda ona eşit değildir. Öyleyse bu, yalnızca uzamasındaki (imtidâd) hareketin miktarıdır; zira bir hareket uzama bakımından başka bir hareketten fazla olabilir, uzamanın fazlalığı, zamanın fazlalığıdır, azlığı da zamanın azlığıdır. Uzamanın aslı, zaman ve sürenin aslıdır; zira zaman, hareket süresinden yani hareketin uzamasından ibarettir. Aynı şekilde zamanın, mekansal hareketin müddetinden başka olması da mümkün değildir. Çünkü zaman, önceli ve sonralı diye kısımlara ayrılan bir olgudan ibarettir. Önceli hiçbir durumda sonralı ile beraber bulunmaz. İki cüz bir arada toplanmasın diye, zaruri olarak, ilerleyen ve küçülen ile ilişkilidir. Hareketten başka kendi özü ile önceli yoktur. Zamandan önceli ile birleşene *önceli*, sonralı ile birleşene de, *sonralı* denilir.

Zamanın, hareket miktarı olduğu açığa çıktıktan sonra, hareketleri ölçen bir ölçüye olan ihtiyaç, ortaya çıkar. Ölçü, elbiselerin ölçüsünün alındığı zira' (yaklaşık 65 cm.lik bir uzunluk ölçü birimi) gibi bilinen ve tanınan bir şey olmalıdır ki, onunla başkası ölçülsün. Gök cisminin (felek) günlük hareketi de böyledir. O, hareketlerin en hızlı ve halka en açık olanıdır. Güneş de duyulur nesnelerin en açık olanıdır ve onunla diğer duyulur nesneler hissedilir. Güneş, hareketlerin kendisiyle ölçüldüğü bir ölçü olarak ele alınmıştır. Gök cisminin hareketinin kendi içinde bir ölçüsü vardır ve zira' gibi; başkalarını o ölçer. Zaman, önceli ve sonralı olarak kısımlara ayrılması ve öncelinin sonralı ile beraber bulunmaması bakımından, gök cisminin hareket miktarından ibarettir.

Dördüncü İddia: Birleşimi kabul eden cisimlerin hareketinden, zorunlu olarak içlerinde bir yöne doğru bir eğilimin ve eğilimi gerektiren bir yapının olması lazım gelir. Hareket, eğilim ve yapı birbirinden farklı üç husustur. Su tulumunu hava ile doldurup suyun altına bıraktığınızda, havanın kapladığı yere doğru tırmanır. Tırmanma esnasında hareket, eğilim ve yapı kendisinde bulunur. Onu zorla suyun altında tutarsanız hareket olmaz; elinize olan yüklenmesini, eğilimini ve istediği yöne doğru size olan baskısını hissedersiniz. Eğilimden kasıt budur. Suyun üstünde ise hareket ve eğilim yoktur. Fakat her ne kadar yerinden ayrılmış olsa da, yerine doğru eğilimi gerektiren yapı kendisinde vardır. Amaç ise, birleşik olan her cismin hareketi kabul ettiğinin açıklanmasıdır. Hareketi kabul eden şeyde ise bir eğilimin olması zorunludur.

Delili: Birleşik cisimlerde bu açıktır. Zira onlar ancak hareket ile birleşirler. Hareketin olduğu yöne, hareket eden cismin yapısal bir eğilimi var ise cisim hareket eder. Yapısı ile baş başa bırakıldığı halde o yöne doğru hareket etmiyor ise, o yöne doğru bir eğilimi yoktur, demektir. Eğer o yöne doğru bir eğilimi yok ise, içinde bulunduğu yere doğru eğilimlidir. Ne içinde bulunduğu yere ne de başka yere doğru eğilimi olmayan uzakta bir cismin varsayılması imkansızdır. Zira bu durumda bu cismin, zaman içinde olmayan bir hareketinin olması gerekecektir ki, bu imkansızdır. Buna izafe edilen hususlar da imkansızdır.

Bundan, zaman içinde olmayan bir hareketin gerektiğini kabul etmiyoruz, denilirse;

Deriz ki: Örneğin cismin aşağıya doru eğilimi var ise, biz onu yukarıya doğru hareket ettirirsek, bu eğilim zoraki hareketin eğilimine mukavemet eder ve bu, harekette bir yavaşlama gerektirir. Eğilim ne kadar çok ise mukavemet de o derece şiddetli olur ve hareket de o derece yavaşlar. Eğilim ne kadar azalırsa, hareket o derece hızlı olur. Hareketin sürat ve yavaşlamadaki farklılığı, eğilimin farklılığına bağlıdır.

Diyoruz ki: Kendisinde eğilim olmayan bir cisim varsayar ve örneğin onu on metre hareket ettirirsek kuşkusuz bu, bir zaman içinde olacaktır. Biz bunu saat olarak isimlendirelim. İçinde eğilim olan bir cisim varsayarsak ve onu hareket ettirirsek, kuşkusuz bu cismin hareketi

zorunlu olarak daha yavaş olacaktır. Örneğin bunun da on saat içinde olduğunu varsayalım.

Diyoruz ki: Bu eğilimin onda biri kendisinde bulunan bir cismi takdir etmemiz mümkündür. Bu cismin bir saatte hareket etmesi gerekir. Zira hareket zamanının, hareket zamanına oranı, eğilimin eğilime olan oranıdır. Bu eğilimin onda biri kendisinde bulunan cismin hareketi, kendisinde eğilim bulunmayan cismin hareketine eşit olmaktadır ki bu, imkansızdır. Bilakis eğilim miktarları farklı iki cismin, hareket zamanlarının eşit olmaları nasıl imkansız ise, aynı şekilde, eğilimin aslının olması ve olmaması noktasında farklı olan iki cismin, hareket miktarında eşit olmaları da imkansızdır. Bu, ya hareket ettiği yöne doğru ya da onun aksine- nasıl olursa olsun- her cisimde tabiî bir meylin olması gerektiğine dair kesin bir delildir.

Öyleyse ikinci mukaddimede zaman içinde hareketin imkansızlığını iddia eden kişiyi neden red ettiniz ?diye sorulursa;

Denilir ki: Hareketin zaman dışında var sayılması durumunda hareket ya bir boyutta olacaktır veya olmayacaktır. Eğer bir boyutta ve mesafede ise, biz bütün boyutların bölündüğünü, ferdî cevherin, tek boyutun ve bölünmeyen mesafenin düşünülemeyeceğini yukarıda açıkladık. Bölünmeyen bir zaman da düşünülemez. Zira zaman, hareket miktarıdır ve her hareket, zorunlu olarak hareket mesafesinin bölünmesiyle bölünür. Mesafenin başındaki cüz, kendisinden sonraki cüzün önündedir. Nesnenin zaman içinde oluşunun anlamı da budur.

Özetle, birinci yarısı, ikinci yarısından önde olmadan, bir nesnenin hareketi nasıl on metre olmaktadır? Öncelik ve sonralık meydana geldiğinde, zaman da meydana gelmiş olur. Bölünmeyen bir uzaklıkta bir hareketin varsayılması imkansızdır. Zira her uzaklığın bölünen olduğu sabittir. Boyut, cisim, hareket, zaman, bu dört husus zaruri olarak bölünürler ve yukarda geçtiği üzere onlarda tek parça düşünülemez.

Beşinci İddia: Birleşik yapılar ancak doğrusal bir hareketle hareket ederler. Zira her cismin tabiî bir mekanının olması zorunludur. Kendisi için var sayılan yerde, cisim yapısı ile baş başa bırakılır ise oraya yerleşir. O yer cisim için tabii bir yerdir. Eğer oradan başka bir yere yöneltilirse yine oraya [tabii yerine] meyleder. Kendisi için istenen pozisyon tabiidir. Onun tabii eğilimi, tabii pozisyonuna yönelir, ay-

rılma anında kendisine hareket arız olur, kavuştuğunda ise kendisinde durgunluk meydana gelir. Nesne tabii yerine meylettiğinde oraya en kısa yoldan hareket eder. Nesne en yakın yoldan saparsa, tabii yerine yönelmiş değil, ondan uzaklışmıştır demektir. İki nokta arsındaki en kısa yol, doğrusal çizgidir. Hareket zaruri olarak bu çizgi üzerinde olur. Merkez ve çevreden başka yönün olmadığı sabit olunca, çevrenin içerdiği cisimlerin yapısal hareketi iki doğrusal harekete bölünür: Çevreden merkeze ve merkezden çevreye.

Altıncı İddia: Hareket, oluşu yani birleşiklerin hareketi bakımından bir nedeninin olduğuna delalet eder. Hudûs'un sebebinin de sebebi vardır ve bu durum sonsuza kadar devam eder. Bu durum, ancak göksel olan döngüsel hareketle mümkündür. Her sonradan meydana gelen hareket, sonu olmayan daimi bir harekete delalet eder. Bu varsayılmadığı takdirde, bir hâdisin hudusu düşünülemez. Havadis var olduğuna göre, sonu olmayan bir hareketin de olması gereklidir.

Delili: Sonradan olanın, bir sebep olmadan meydana gelmesi imkansızdır. Neden var olduğu halde nesne meydana gelmiyor ise, sebep nesneyi var olmaya hazırlayacak artık şartlar ve durumdan yoksundur ve bundan dolayı nesne meydana gelmemiştir. Sebep için bu şartlar oluşmadıkça sebep, nesneyi meydana getiremez. Bu durumda şu sorunun [sorulması] zorunludur; sebep nesneyi neden şimdi meydana getirdi ve daha önce meydana getiremedi? Bu da sebebe ihtiyaç duyar ve böylece teselsül meydana gelir. Bu durumda sonradan meydana gelen, zaruri olarak sonsuz sebebe ihtiyaç duyar.

Bu illetler ve sebepler de: Ya ahenk içinde birlikte veya ardışık bir biçimde var olurlar. Sonsuz nedenlerin aynı anda var olmasının imkansız olduğunu yukarıda ispatlamıştık. Bu durumda sebeplerin ancak ardışık bir biçimde gelmesi kalmaktadır ki, bu da ancak her bir cüz'ü peyderpey meydana gelen sürekli bir hareketle mümkündür. Bütünü ise sanki sonradan meydana gelmemiş de öylece var olmuştur. Öyle ki, onun cüzleri kendisinden sonra gelen şeyin sebebidir. Her bir parça için durum aynıdır. Her hangi bir durumda bu hareketin kesileceği varsayılır ise, hareketin kesilmesinden sonra nesnenin meydana gelmesi imkansız olur. Hareket meydana gelmiyorsa, kendisinden sonrakini meydana getirmez. Zira, nesne kendisini meydana getirecek bir var

edene ihtiyaç duyar, nesneyi meydana getiren de kendi dengi bir şeye ihtiyaç duyar ve bunda hudus tasavvur edilemez. Sürekli bir hareket varsayıldığında ise, soru kesilir.

Örnek: *Topraktaki tohum, bitkisel nefsi neden daha önce kabul etmedi de şimdi kabul etti? Diye sorulur ise;*

Denilir ki: Kış mevsimindeki aşırı soğuk ve daha önce bir dengenin olmaması nedeniyle [bitkisel nefsi kabul etmedi].

Neden şimdi denge meydana geldi?denilir ise;

Denilir ki: Havanın ısınması dolayısıyla.

Hava neden şimdi ısındı? denilir ise;

Denilir ki: Koç burcuna giren güneşin göğün ortasına yaklaşması ve yükselmesi dolayısıyla.

Neden şimdi koç burcuna girdi? denilir ise;

Denilir ki: Zira güneşin yapısı harekettir. Balık burcundan güneş henüz ayrılmıştır, balık burcundan ayrılmadıkça koç burcuna giriş olmaz, koç burcuna ulaştıktan sonra da, balık burcundan ayrılma, balık burcuna girmek için bir sebep teşkil eder. Balık burcuna ulaşmakla birlikte, güneşin yapı ile hareket ettirilen oluşu, ondan ayrılmanın sebebi olmaktadır, balık burcuna ulaşıyor olmanın sebebi de bundan önce kendisinden ayrıldığı şey olmaktadır, bu böylece sonsuza kadar devam eder.

Sonradan olanlar zincirleme dünyevi sebeplerin teselsülünden sonra zorunlu olarak göksel harekete dönmektedirler. Bunun başka türlü olması mümkün değildir. Göğün hareketi iki yönden eşyanın meydana gelmesinin sebebi olmaktadır.

Birincisi: Güneşle birlikte bulunan ışık gibi, nedenin döngüsel hareketle birlikte bulunmasıdır. Nitekim ışık güneşle döner ve yerin her bir parçasında yavaş yavaş ortaya çıkar, gündüz de her bir şeyde peyderpey oluşur. Gündüz sebebiyle görme meydana gelir, karanlık yok olur. Görme sebebiyle insanlar amaçları için dağılırlar, dağılma sebebiyle de çeşit çeşit hareketler ve bu hareketlerden de dünyada gizlenmeyen olaylar meydana gelir.

İkincisi: Döngüsel hareketin, yetinin sebeplere ulaşması için bir neden oluşturmasıdır. Nitekim şartların oluşmaması dolayısıyla nedenliler gecikir.

Güneş, toprağa ısı verir ve toprak bu ısı ile içinde bulunan tohumu etkilemeye hazır hale gelir. Fakat tohumun toprakta bulunmaması nedeniyle etkileme meydana gelmez, tohum da kendisini hareket ettirecek bir iradenin yokluğu nedeniyle gecikir. Tohumu hareket ettirecek irade de başka bir sebebe dayanır. Daha önce yerin yokluğu nedeniyle iş görmeyen sıcaklık, tohumun yayılmasının kolaylaşmasıyla tohumu etkilemeye başlar. Sonradan olan varlığın gecikmesi de böyle bir sebeptendir.

Nesnelerin var olmaları işte bu şekilde düşünülür (tasavvur edilir). Örneğin, toprak ve suyun birleşiminin harekete delalet ettiği açıktır. Hareket de zarurî olarak iki yönün farklılığına delalet eder. İki yönün farklılığı ise kuşatıcı bir cisimle mümkün olur ki, o da göktür. Göğün de sonradan meydana gelen varlıkların ortaya çıkmasının düşünülmesi için, sürekli bir biçimde hareket halinde bulunması gerekir. Öyleyse bu deliller, duyum ile uygunluk arz eder; göğü, göğün hareketini ve kuşatıcılığını görmeyen bir kör, dikkat ettiğinde ve aklıyla en küçük hareketi düşündüğünde sürekli bir biçimde dönen bir göğün varlığının gerekliliğini bilir. Hareketi o şekilde düşünür. Çünkü, başka şekilde bu hareketin yaratılması imkansızdır. İmkansız olan şey, güç dahilinde değildir ve imkânsız olanın kesinlikle varlığı da yoktur.

Göğün hareketinin sonucuna dayanarak, göğün hareketini bir delil ile açıkladıktan sonra, şimdi de göğün hareketinin sebebini açılayalım; Gök niçin hareket etmektedir? hemen hükümlerini açıklayalım:

GÖKSEL CİSİMLER

Bu konudaki iddialar şunlardır: Göksel cisimler irade sahibi bir nefisle hareket ederler.

Göksel cisimlerin, tikellere dair yenilenmiş bir tasavvuru vardır.

Göksel cisimlerin, hareketinin bir amacı vardır.

Göksel cisimlerin amacı; ay altı varlıklarla ilgilenmek değildir.

Göksel cisimlerin amacı; kendisinden çok daha üstün (eşref) olan ve cisimlerle arasında herhangi bir ilişki bulunmayan bir cevhere benzeme isteğidir. Halkın diliyle bu, *mücerred akıl* şeriat dilinde ise; *mukarreb melek* olarak isimlendirilir.

Akıllar çok olduğu gibi, göksel cisimlerin yapıları da farklıdır ve göksel cisimler birbirlerinin varlık sebebi değillerdir.

* * *

Birinci İddia: Gök irade ile hareket eder:

Göğün hareket ettiği, gözlenmektedir. Bunu da yukarıda ispatladık. Buna şunu ekliyoruz ve diyoruz ki: Bu kuşatıcı cisim, hareketsiz (sakin) olarak varsayıldığında, kendisine has bir duruşu (vaz') olacaktır. Örneğin göğün belirli bir parçası şu an üstümüzde bulunacaktır. Bunun olmaması, imkansızdır. Çünkü çevrenin (havl) tüm parçalarının birbirlerine göre konumu aynıdır. Bu durumda çevreden bir parçanın, çevrenin parçalarından bir başka parça için tayin edilmesi imkansızdır. Zira kendisi için bir üst belirlenen cüz, kendisi için bir alt belirlenen cüzden farklılık arz edecek ve birleşik (mürekkep) olacaktır, birleşik ise ancak basit cisimlerin doğrusal (istikamet) hareketiyle bir araya gelir. Birleşiğin doğrusal hareketi kabul etmesinin imkansızlığı ise yukarda açıklanmıştı. Basit cisimde ise, çevrenin parçaları birbirinden ayırt edilemez. Öyleyse gök, hareketi kabul etmektedir, biz hareketi kabul eden her şeyin, yapısında bir eğilim taşıması gerektiğini yukarda zikrettik. Bu eğilimin doğrusal hareket yönünde bir eğilim olması caiz değildir. Zira birleşik cisim, doğrusal hareketi kabul etmez, yönleri sınırlandıran başka bir cisme ihtiyaç duyar ve hareketi kabul eden cismin eğilimi, üstündeki çevrenin cüzlerinin değiştirilmesine yöneliktir, bu da merkezin çevresinde dönmekle gerçekleşir. Bu durumda onun yapısında, merkezin etrafında hareket etme yönünde bir eğilimin olması gerekir. Zira çevrenin bir kısmı, diğer kısmından öncelikli değildir.

Böyle bir hareketin iradeden bağımsız olarak *salt yapı* ile olması imkansızdır. Zira yapısal hareket, farklı bir yeri isteyerek bir yerden kaçıştır. Nitekim yapısal hareket o yere ulaştığında orada karar kılar ve yapısı gereği ayrıldığı yere geri dönmesi de imkansızdır. Çünkü cisim ayrıldığı yerle uyumlu idiyse neden oradan ayrılsın? Sonradan karar kıldığı yer, kendisine uyumlu değil ise neden oraya varsın?

Gök, hareketle ayrıldığı yere zorunlu olarak tekrar döner, gök bu şekilde sürekli bir yerden ayrılır ve tekrar oraya döner. Göğün bu hareketi, yapısı gereği değildir, bilakis irade ve seçme iledir, irade ise ancak düşünce ile meydana gelir. Düşüncesi ve iradesi olan her şeyi *nefis* olarak isimlendiririz, çünkü; cismin salt cisim olması bakımından ne iradesi ne de tasavvuru vardır, ancak özel bir yapı ve özel bir formla cisim için *nefis* kavramını kullanabiliriz.

Öyleyse göğün irade ile olan hareketi de, *nefsânî* bir harekettir.

İkinci İddia: Göğü hareket ettirenin yalnızca yapı olması caiz olmadığı gibi, değişimi kabul etmeyen *salt aklî* bir şey olması da caiz değildir.

Aklî olan, değişim kabul etmeyen sabit bir cevher; *nefsî* ise, değişimi kabul eden sabit bir cevherdir. Biz diyoruz ki; tek bir durum üzere sabit olandan, tek bir durum üzere bulunandan başkası çıkmaz. Örneğin yerin hareketsiz olmasının, onu sabit kılan bir nedenden olması caizdir. Zira yer sürekli tek bir durum üzeredir.

Göğün pozisyonlarına gelince, sürekli değişim halindedir ve onu bu şekilde gerektirenin değişmeyen bir sabit neden olması, imkansızdır.

A dan B' ye hareket ettiren neden, bu durumda kaldığı sürece B den C' ye hareketi gerektirmez, çünkü bu hareket, birinci hareketten başkadır. Neden, olduğu gibi kalırsa (değişmezse), birincisinde kendisine gerekenden başkası gerekmez. Öyleyse hareketin ikinci sınırdan üçüncü sınıra hareket etmesini gerektirmek, ancak niteliğinin değişmesiyle hareketinin değişmesi gibi yeni bir şeyin ortaya çıkması sebebiyle olmalıdır. Nitekim (gök) soğuduğunda, sıcakken hareket ettiğinden farklı bir şekilde hareket eder. Bu durumda gerektiren değiştiğinde, gerektirilen de değişmelidir. Gerektiren irade ise, iradelerin değişmeleri ve yenilenmeleri gerekir. Tikel *(cüzî)* iradelerin yenilenmeleri gerekir; çünkü tümel *(küllî) irade* bir tikel hareketi gerektirmez; hacca niyetlenmen, adımını attığın yere adım atma iradesini yenilemedikçe, ayağının belli bir yöne doğru hareket etmesini gerektirmez, bu adımla birlikte bundan sonra atacağın adımın düşüncesi oluşur ve böylece ikinci adımı atmak için yeni bir tikel irade ortaya çıkar.

Tümel iradeden, ancak Kabe'ye ulaşmak için hareketin devamını sağlayan tikel iradeler meydana gelir. Yani tümel iradeden meydana gelen; hareket, düşünce ve iradedir. Hareket, irade vasıtasıyla meydana

gelmiştir, irade, tümel irade ile birlikte tikelin tasavvuruyla meydana gelmiştir. Tikelin tasavvuru ve tümel irade ise, hareket ile meydana gelmiştir. Karanlıkta lamba ile yürüyen buna örnek teşkil eder; lamba, ancak önündeki bir adımlık yeri aydınlatır, lamba kendisiyle birlikteyken tek bir adım düşünür, harekete dair tümel irade ve tasavvurdan, bu adıma dair tikel irade doğar ve adım meydana gelir. Bunu, tasavvurun gerektirdiği irade oluşturur, sonra bu adım, başka bir adımın tasavvurunun sebebi olur. Tasavvur edilir ve adım meydana gelir, bu adımdan da başka bir adımın tasavvuru doğar, onun tasavvurundan da başka bir adımın iradesi ortaya çıkar, iradeden de başka bir adım ve böylece sonsuz zincirler oluşurr.
Tikelde hareketin başka türlü olması mümkün değildir. Göğün hareketinin de böyle olması mümkündür.

Bu şekilde; iradelerin ve tasavvurların değişmesiyle değişen, akıl değil, *nefis* olarak isimlendirilir.

Üçüncü İddia: Gök, ay altı alemi önemseyerek hareket etmez. Ay altı alemle ilgili hususlar göğü ilgilendirmez, göğün, amacı daha üstün ve daha yüce bir şeydir,

İspatı: İradeye dayanan her hareket; ya cisimsel duyusal (cismaniyeten hissiyeten) veya aklî bir harekettir. Duyusal hareket, *arzu* ve *öfke* ile meydana gelir. Göğün hareketinin bir arzu ile meydana gelmesi imkansızdır. Zira arzu, bâki kalmanın sebebi olan şeyi, istemekten ibarettir. Eksileceğinden ve helak olacağından korkmayanın, arzu sahibi olması imkansızdır. Aynı şekilde böyle birinin öfke sahibi olması da imkansızdır. Zira öfke; eksiklik ve helak gerektiren zararlı şeyleri savma gücünden ibarettir. Arzu, uygun şeyleri istemek, öfke ise, olumsuz şeyleri savmak içindir. Feleğin helâk olması ve eksilmesi[71] imkansızdır. Amacının arzu veya öfke olması mümkün değildir, dolayısıyla feleğin iradeye dayanan hareketinin aklî olması gerekir.

Göğün eksilmesinin ve helak olmasının imkansızlığının ispatı: Şayet yukarıda saydığımız hususlar gerçekleşseydi, bu, ya kırılma ve delinme şeklinde ilintisinin -bitişikliği- ortadan kalkması veya formunun ve yapısının yok olması, ya da, maddesi ve formuyla aslının bütünüyle yok

71. Bu ifadenin, filozofların; "evrenin tamamı özüyle mümkündür, var olması da yok olması da caizdir" şeklindeki ifadeleriyle nasıl uygunluk arz ettiğine bakılmalıdır.

olması şeklinde olacaktı. Gökte delinme ve kırılmanın olması saçmadır. Bunun anlamı; cüzlerin en ve boy olarak doğrusal yönlerde yok olmasıdır, birbirinden ayrılmanın anlamı budur, yani bu, onun gerekliliklerindendir.

Göğün doğrusal hareketi kabul etmediği yukarda açıklanmıştı. Aynı şekilde gök cisminin formunun, maddesinden ayrılması da saçmadır. Çünkü bu durumda madde; ya, formsuz olur – bu muhaldir- ya da başka bir forma bürünür ki, bu da oluş ve bozuluştur, -bu da muhaldır-. Zira oluş ve bozuluşun şartlarından biri, doğrusal hareketi kabul etmektir. Bu durumda madde, birinci formdan yapı bakımından farklılık arz eden bir formu kabul eder ki, bu da başka bir mekan ister ve o mekana, doğrusal hareket ile hareket eder. Havanın ilk maddesi (heyûla) böyledir. Havanın, hava olma formunu değiştirip, su formuna bürünmesi, ancak havanın doğrusal hareketle suyun kapladığı yere hareket etmesiyle düşünülebilir.

Göğün aslı, yani maddesiyle yok olması ise, muhaldir. Zira maddesi olmayan bir şeyin, yok iken var olması imkansız olduğu gibi, var olduktan sonra yok olması da imkansızdır. Daha önce her sonradan olanın bir maddesinin olduğu ispat edilmişti; zira varlığın var olmadan önce var olmasının mümkün olması, sabit bir niteliktir ve böyle bir varlığının mahallinin olması da gereklidir.

Bundan dolayı nesne, ancak bir maddede yok olur ve yok olduktan sonra da maddesinde var olma imkanı sürekli kalır. Tekrar var olması imkansız olacak şekilde bir yok olma olayı söz konusu değildir. Varlığın imkansıza dönüşmesi, imkansızdır. Öyleyse geriye göğün mümkün varlık olduğu hususu kalmaktadır ve bu gök, kendi nefsiyle kâim olan cevhere izafe edilmiş bir nitelik olan imkana ihtiyaç duyar.

Bununla maddenin değişmesinin imkansızlığı sabit olduğuna göre, göğün hareketi ne bir arzu ne de bir öfkeden kaynaklanmamaktadır. Bu durumda geriye sadece aklî amaç olması kalmaktadır.

Göğün varlığının ve hareketinin amacı, ay altı varlıklar olacak şekilde, oluş ve bozuluşlarla ilgilenme olması da imkansızdır. Zira nesne için istenilen, zorunlu olarak nesnenin kendisinden önemsizdir. Oysa bu, üstün varlıkların yok olmayı, değişmeyi, kabul etmedikleri ve ezeli oldukları halde, ay altı varlıklardan önemsiz olmalarına yol açar.

Ay altı varlıklar ise, güç halinde varlıklardır, eksiktirler ve değişkendirler.

Yeryüzünün tümü ve içindekiler, güneş cisminin küçük bir parçasıdır. Güneş cirmi, yerin 160 küsur katıdır. Güneş cisminin kendi küresi ile herhangi bir ilişkisi yoktur, bu durumda güneşin en son felekle nasıl bir ilişkisi olabilir ki? Böyle bir cisimden amaç, nasıl böyle âdi hususlar olabilir? ve bu tür ezeli ve sürekli bir hareketin amacı nasıl bu tür âdi hususlar olabilir? Ve gök açısından bu, nasıl bir aşağılık durum olmaz?

Ay altı varlıkların en şereflisi hayvandır. Hayvanların da en şereflisi insandır. Onların çoğu da eksiktir, insanlardan tam olanlar da kesinlikle tam olgunluğa ulaşamazlar. Zira insan, değişik durumlara düşmekten kurtulamaz daima eksik kalır yani, kendisi için mümkün olan ve elde ettiğinde daha olgun olacağı şeyi hep kaybeder. Ay üstü cisimler ise tamdırlar, en âdi amaçlarına dönen pozisyonlar hariç, kendisinde güç olarak bulunan, eylem olarak da bulunur. Bunlar da ilerde açıklanacaktır. Üstün varlıklar âdi şeyleri amaçlamazlar. Çünkü adi şeyler zaten kendi içinde vardır.

Başkası için istenen, kendisi için istenilen şeyden önemsiz ise; çoban koyundan, öğretmen öğrenciden ve nebi ümmetten değersizdir, zira çoban ancak koyunun, öğretmen öğrencinin ve nebi de ümmetinin irşadı için istenmektedir, denilirse;

Denilir ki: Çoban, çobanlık yönüyle koyundan değersizdir, insan olma yönüyle koyundan üstündür. Çobanın insan olması yalnızca çobanlık için istenmemiştir, çobanın sadece çobanlık niteliğine itibar edilecekse, zorunlu olarak insan, koyunların bekçiliğini yapan köpek gibi koyundan değersiz olacaktır. Köpek, çobanlıktan başka bir niteliği yoksa zarurî olarak koyundan değersizdir. Köpeğin avcılık gibi bir niteliği daha varsa bu durumda koyundan daha üstün olabilir.

Köpeğin yalnızca bekçilik yapması, zaruri olarak koyundan değersiz olmasını gerektirir. Çünkü başkası için istenilen, istendiği şeyi izler, köpek, istendiği şey olan koyuna tabi olduğuna göre nasıl daha aşağı olmaz ki! Öğretmen ve peygamber hakkında da cevap budur; kendisiyle üstün olacağı niteliğin kendisinde mükemmel bir şekilde bulunması dolayısıyla peygamber, halkın ıslahıyla uğraşmasa da üstündür. Islah

etme niteliğinden başka nitelikleri göz önünde bulundurulmazsa, ıslah edilmek istenilenin, ıslah etmede kullanılandan üstün olması gerekir.

Kendisinin üstün bir hayır, kendisinden çıkanın da iyi (hasen) olması için göğün amacı, neden hayrı ifa etmek olmasın? Çünkü hayır eylemi, iyidir ve bu durumda ay altı varlıklar (sufliyât) özleri itibariyle göğün amacı da olmuş olmazlar, denilirse;

Denilir ki: *Hayır eylemi iyidir* sözü yaygındır (meşhur). Burada gözetilen fayda ise, halkın buna inanması ve kötülüklerden sakınmasıdır. Fakat bu, konu ve yüklemiyle bir önerme şeklinde gerçekleştirilmeye çalışıldığında, incelenmeyi ve ayrıntılarıyla ele alınmayı gerektirmektedir.

Hayır işlemek iyidir önermesinde, *hayır eylemi*, konudur, hayır eylemi de; özü ile hayır olan ve bir kasıtla hayır olan olmak üzer iki kısma ayrılır. Özü ile var olan hayır, eksikliğe delalet etmez, anlamı da, bir özde, hayır eyleminin gerekmesi ve kendisinden başka bir şeyin amaçlanmamış olmasıdır. Bu tür bir hayır; eylem, amaç ve irade ile meydana gelmez. Oysa biz döngüsel hareketin iradeye dayanan bir hareket olduğunu belirttik.

Özü ile hayır olmayan ise, bir kasıt ile meydana gelir. Bu da onu kast edenin eksikliğine delalet eder. Zira kendisinde olmayanı elde etmek için, eylemi yapması yapmamasından evladır. Böyle biri mükemmel olmuş olsaydı, başka bir hususu kazanmaya ihtiyaç duymazdı. Bu eksiklik olmasaydı, kesinlikle bir kasıt ve irade de olmayacaktı.

İyidir ifadesi, önermede yüklem olarak bulunmaktadır. İyi de; *kendi özünde iyi*, *karşıdaki için iyi* ve *yapan için iyi* olmak üzere farklı kısımlara ayrılır.

Kendi özünde iyi: Bütünün varlığı, yokluğu ile karşılaştırıldığında varlığı, yokluğundan iyidir, denilir. İlk Varlığın zâtı, hayrı gerektiren bir zattır. Fakat hayır, İlk Varlık için değildir, zira kendisi ondan hiçbir şekilde istifade etmemektedir. Bu, karşıdaki için de hayır değildir, zira bütünden başkası yoktur ki, bütün onun için hayırlıdır, denilsin.

Karşıdaki için iyi olana gelince; bu bir iyiliktir, karşıdakinin eksikliğine ve varlığı yokluğundan daha mükemmel olduğundan karşıdakinin ona ihtiyacı olduğuna delalet eder. Yapan için iyilik olana gelince bu, yapanın da eksikliğine delalet eder, zira mükemmel olmuş

olsaydı, eylem vasıtasıyla hayır ve olgunluktan istifade etmeye ihtiyaç duymazdı.

Hayır eyleminin insan için eksiklik değil, fazilet ve olgunluk olduğu şöhret kazanmıştır. Zira, insanın elinden kötülük de gelir, fakat fıtratının gerektirdiği hayırdır. Gerçekte ve mutlak olgunluk bakımından düşünülürse insan eksiktir.

Bu sabit olduğuna göre; hayrın ifa edilmesi, yapan için hayır olmasaydı, bir amaç olmazdı ve iradenin bu amaca yönelmesi de düşünülemezdi. Öyleyse, hayrı ifa etmenin, insan için hayırlı olduğu ortaya konulmalıdır ki, onun bir amaç olduğu düşünülsün.

Dördüncü İddia: Soyut akılların tespit edilmesidir. Hareket; cisim olmayan, kendisinde izlenim bırakılmamış, değişmeyen üstün bir cevherin varlığına delalet eder. Bu tür cevherlere *soyut akıl* denilmektedir. Hareket, sonsuzluğu ile akla delalet eder. Bu hareketin devamlı, sonsuz, ezelî ve ebedî olduğu açıklanmıştı. Bu durumda hareketin, hareket ettiren bir güçten yardım alması gerekir. Zira cisimde sonsuz bir gücün bulunması imkansızdır. Bütün cisimler bölünür ve bölünme oranına göre cismin gücü de bölünür. Bölünmeyi varsayarsak, gücün bir kısmı; ya cismi sonsuza kadar hareket ettirir ki; parça aralarında bir farklılık olmaksızın bütün gibi olmuş olur, bu imkansızdır. Ya da her iki parça ayrı ayrı cismi belli bir yere (gaye) kadar hareket ettirir ve ikisinin toplamı sonlu bir hareket meydana getirirler. Bununla da bir cisimde bulunan bir gücün, sonsuz olmasının düşünülemeyeceği tespit edilmiş oldu. Öyleyse bu hareketin, maddeden arınmış bir hareket ettiricisinin olması gerekir.

Hareket ettiren de iki çeşittir:

1. Aşık olunanın aşık olanı, istenilenin isteyeni, sevilenin seveni hareket ettirdiği gibi ... hareket ettiren.

2. Ruhun bedeni, ağırlığın cismi aşağıya hareket ettirmesi gibi.

Birincisi, kendisi için hareket ettirir,

İkincisinin ise hareketi kendisindedir.

Döngüsel hareket ise, hareketin kendisinden olduğu failin doğrudan müdahalesine ihtiyaç duyar. Bu ise ancak değişen bir *nefis* olabilir. Çünkü değişmeyen tümel soyut akıldan yukarda açıklandığı gibi, deği-

şen hareket çıkmaz ve hareketi yapan nefs, cisimsel olması dolayısıyla sonlu bir kuvvete sahiptir. Fakat cisim olmayan bir varlık, onu sonsuz gücüyle desteklemektedir ve sonsuz gücün kendisinden çıkması için bu varlık zorunlu olarak maddeden beridir, hareketin faili değildir, harekete doğrudan müdahale de etmez. Fakat aşık olunan (maşuk) ve amaçlanan olması dolayısıyla hareket, kendisi için meydana gelmektedir. Aşık olunanın, âşıkı hareket ettirdiği aşk yolu hariç, kendi içinde hareket etmeyen bir hareket ettiren düşünülemez.

Aklın, aşk yoluyla hareket ettirildiği nasıl düşünülebilir? diye sorulursa;

Denilir ki: Bu yolla hareket ettirilen; ya ilim gibi bizzat hareket ettiği şeyin kendisini ister, nitekim ilim, kendisine aşık olanı bu yolla hareket ettirir, amaç da ilmin elde edilmesidir. Ya da hoca gibi, birisine uymak ve benzemek ister, nitekim hoca, -kendisine benzemek anlamında- öğrencinin ma'şuku ve hareket ettiricisidir. Benzemek istenilen üstün nitelikler, kendisinde bulunduğundan dolayı ilgi duyulan herkes için de bu böyledir.

Aklın hareketinin birinci türden bir hareket olması caiz değildir. Zira aklî anlamın cismin özüne ulaşması düşünülemez. Nitekim aklın, bir cisimde yer edinmediği yukarıda açıklandı. Bu durumda geriye, benzemek istenene nitelikte yaklaşmak için, niteliğine benzer bir nitelik kazanmak suretiyle sadece uyma ve benzeme sevgisi kalmaktadır, çocuğun babasına, öğrencinin hocasına benzemesi gibi. Bu benzemenin emretme ve görüşme yoluyla olması mümkün değildir. Zira emir, emredenin bir hedefinin olmasını gerektirir ki, eksikliği ve değişmeyi kabul ettiğine delalet eder. Görüşme de aynı şekilde, kendisinin bir hedefinin olmasını gerektirir ki, amaçlanan da bu hedeftir. Emrin yalnızca emir olarak bir fayda gütmeden örnek getirilmesi, mümkün değildir. Öyleyse aklın yalnızca aşık olunana benzeme yoluyla hareket etmesinin mümkün olduğu sabit olmuştur ve bunun üç şartı vardır:

1. Benzemeyi isteyen nefsin, istenen niteliğe ve aşık olunanın özüne dair bir düşüncesinin olması gerekir, aksi takdirde kendi iradesiyle bilmediği bir şeyi istemiş olur ki, bu imkansızdır.

2. Bu nitelik kendisinden yüce ve üstün olmalıdır, aksi takdirde ona yöneliş düşünülemez.

3. Kendisi için, o şeyin elde edilmesi mümkün olmalıdır. Elde edilmesi imkansız olan bir şey olsaydı, gerçek aklî bir iradeyle değil, sü-

rekli olarak zihinde kalmayan ve yok olmaya yakın bir ilinti olan kuruntu (hayal) ve zan yoluyla tasavvur edilirdi.

Öyleyse, gök kürenin nefsinin aşık olunanın güzelliğine dair bir algılaması olmalıdır ki, onun güzelliğini düşünmekle ona bakmayı ve yukarıya yönelmesini gerektiren aşkı, ondan da benzemek istenilene ulaştıran hareket doğsun, bu durumda onun güzelliğini düşünmek, aşkın sebebi olmaktadır.

Aşk; isteğin, istek; hareketin nedenidir. İşte bu aşık olunan, Gerçek İlktir veya ona yakın olan mukarreb meleklerdir. Yani kendisi için mümkün olan kemal niteliklerinden herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan, değişmeyi kabul etmekten münezzeh olan ezelî soyut akıllardır.

Âşık, maşuk ve elde edilmek istenen niteliğin hareketle elde edilmesi konularının, daha detaylı bir şekilde açıklanmaları gerekir, denilirse;

Denilir ki: Zorunlu Varlığa özgü olana yönelik her istek, bilfiil tamdır, onda güç (kuvve) halinde hiçbir şey yoktur. Zira nesnenin güç halinde bulunması eksikliktir, anlamı da elde edilmesi mümkün olan olgunluğunun olmamasıdır. Bir yönden güç halinde bulunan her varlık, bu yön bakımından eksiktir ve isteği, güç halinden eylem haline geçmektir.

Bütünün isteği kemaldir ve ona ulaşmaktır. Kendisinde güç halinde şeyleri fazla bulunduran [varlık], zorunlu olarak güç halinde şeyleri az bulunduran [varlıktan] değersizdir. Her yönden eylem halinde olan ise mükemmeldir. İnsan ise tözü itibariyle bazen güç halindedir bazen, eylem halindedir. İnsan tözünde eylem halinde ise, ilintilerinde güç halindedir. İnsan bedende olduğu sürece kemalin zirvesine ulaşamaz ve güç halinde bulunmaktan kurtulamaz.

Göksel cisim ise, cevherinde kesinlikle güç halinde değildir, çünkü o, sonralı değildir, özsel ilintilerinde ve şeklinde de güç halinde değil, eylem halindedir. Yani kendisi için mümkün olan her şey elde edilmiştir. Zira şekillerin en üstün olanı küre'dir. Mahiyetlerin en üstün olanı da, aydınlık ve şeffaflıktır.

Diğer sıfatlat da böyledir.

Bu durumda gök cisimleri için eylem halinde olması mümkün olmayan tek husus, içinde bulurndukları pozisyonlardır. Zira gök için

varsayılan her pozisyonun başka şekilde olması mümkündür. Tek bir durumda iki ayrı pozisyonda bulunmak mümkün olmadığından, gök cisimleri, pozisyon bakımından güç halindedirler. Göksel cisimleri bu derece güç halinde bulunmasalardı, benzemede soyut akıllara yakın olurlardı. Pozisyonların bir kısmı bir kısmından üstün değildir ki, biri gerekli görülürken diğeri terk edilsin. Bütün pozisyonları sayı bakımından bir araya toplamak mümkün değildir. Fakat onları birbirini takip eden türler olarak bir araya toplamak mümkündür. Böylece pozisyonların türü daima eylem halinde olmuş olur. İnsanın fiilen varlığı yok olduğunda, türünün devamını korumak için birbirini izleme yoluyla tedbirler alması böyledir.

Döngüsel hareketin de, eylem halinde oluşunun, değişimden, çelişkilerden uzak oluşunun bir özelliği vardır.

Doğrusal hareket tabiî ise, hareket sonlara doğru hareketsizliğe dönüşür, hareket zoraki ise, zorlama sona erdiğinde yatışmaya dönüşür. Döngüsel hareket ise, tek bir şekilde hareketine devam eder. Öyleyse göksel cisimler, pozisyonların türünü sürekli bir biçimde fiilî olarak devam ettirdiklerinde, kendileri için mümkün olan en üstün cevhere benzemiş olurlar ve ona benzeme isteği de, Alemlerin Rabbi'ne ibadet olmuş olur. Zira ibadetin anlamı yaklaşmadır, yaklaşmanın anlamı da, yakınlığı istemektir. Bu da mekan itibariyle değil, sıfatlar açısından yaklaşmadır. Zira mekan itibariyle Alemlerin Rabbi'ne yaklaşmak mümkün değildir.

Gökleri hareket ettiren amaç, işte budur.

Beşinci İddia: Gözlemlerin, göklerin küre biçiminde olduğuna delalet etmesidir. Bu da gök cisimlerinin yapılarının farklı olmasını ve tek bir türden olmamalarını gerektirir. Bu konuda iki delil vardır:

1. Gök cisimleri tek bir türden olmuş olsaydı, gök cisimlerinin bazı cüzlerinin bazı cüzlere nisbeti, tek bir cüz'e nisbeti gibi olmuş olurdu.

Böyle olmuş olsaydı gök cisimlerinin hepsi birbirinden ayrı değil, birbirine bitişik olmuş olurlardı.

Ayrı olma, yapı bakımından cisimlerin birbirinden ayrı olmasıdır. Nitekim suya dökülen yağ, suya karışmaz, sudan ayrı olarak, suyla

yan yana bulunur. Oysa su, suya karışır ve onunla bitişir, yağ da yağla aynı şekilde karışır ve bitişir. Suyun bazı cüzlerinin bazı cüzlerine, yağın cüzleriyle ayrı olma şeklindekine benzer nasıl bir ilişkisi varsa, gök cisimlerinde de durum aynıdır, zira bütüne benzemelerine rağmen birbirlerine birişmelerine herhangi bir engel yoktur.

2. Gök cisimlerinin bir kısmı altta, bir kısmı da üsttedir, bir kısmı kapsayıcıdır bir kısmı da kapsanmıştır. Bu da yapılarının farklılığına, türlerinin değişik olduğuna delalet eder. Zira, suyun ve havanın kimi cüzlerinin, suyun ve havanın kapladığı yerlere; aşağıya ve yukarıya hareket ettikleri gibi, gök cisimlerinin aşağı olanları, üsttekilerle aynı türden olsaydı, gökcisimlerinin yukarıda olanlarının aşağıya, aşağıda olanlarının da yukarıya hareket etmeleri caiz olurdu. [Yukarıda zikrettiğimiz] bu durum caiz olsaydı, gök cisimleri doğrusal hareketi kabul ederdi, zira unsurlarda olduğu gibi gök cisimleri de aşağıdan, yukarıya doğru hareket etmiş olurlardı.

Öyleyse, gök cisimlerinin doğrusal hareketi kabul etmesi imkansızdır.

Altıncı İddia: Göksel cisimlerin bir kısmının diğer bir kısmının nedeni olması caiz değildir. Aynı zamanda, bir cismin başka bir cismin sebebi ve ondaki nedenin nedeni olması da caiz değildir. Zira bir cisim, bir nesneye ancak temas ettiğinde veya yan yana geldiğinde ya da paralel olduğunda etki eder.

Kısacası, güneş, arada bir engel olmadığı zaman cismin aydınlatılmasına, ateş karşılaştığı ve temas ettiği cisimlerin yanmasına nasıl etki ediyorsa cisim de, ancak bir ilişki kurulduğunda etki eder.

Öyleyse öncelikle etkin cisim olmalıdır, sonra etkin cismin karşılaştığı bir varlık olmalıdır ki, ona etki etsin ve bu etkiyle de başka bir şey elde edilsin.

Varlık olmadığı zaman, cisimle başka bir varlığın yoktan var edilmesi de imkansız olur.

Ateş, havanın var olmasının sebebi değil midir? nitekim suyun altında ateş yakıldığında, ateş sebebiyle hava cismi meydana gelmektedir, denilirse;

Denilir ki: Hava ilk cisim değildir, hava başka bir cisimde vardır, ateş sadece onunla karşılaşarak ona etki etmiştir.

Söz konusu ettiğimiz gök cisimleri ise, ilk cisim olup başka bir cisimden meydana gelmiş değillerdir. Zira biz, *"göksel cisimler fasit oluşum-*

lar olsaydı, doğrusal hareketi kabul ederlerdi" demiştik, oysa gök cisimlerinin fasit oluşumlar olmaları imkansızdır. Öyleyse ilk cisimler birbirinin var olma nedeni değildir.

Temas veya başka yollarla cisimde fiilî olarak bulunana ulaşmadıkça, cisimden fiil çıkmaz dediniz, neden? Diye sorulursa;

Denilir ki: Delili şudur: cisim, eylemde bulunuyor ise, ya salt madde ile eylemde bulunuyordur, veya salt form ile eylemde bulunuyordur, ya da form ve maddenin yardımıyla eylemde bulunuyordur. Cismin salt madde ile eylemde bulunması, doğru değildir. Zira maddenin hakikati, oluş bakımından formu kabul etmektedir. Eğer madde cisimde etkin ise bu, formu kabul etmesi yönüyle değil, başka bir yöndendir. Öyleyse bu cisimde şu iki husus bulunacaktır:

1. Cisimde, kabulün kendisiyle gerçekleştiği bir şey vardır ki, madde bu itibarla madde olmaktadır.

2. Cisimde eylemin kendisiyle gerçekleştiği bir şey vardır ki, form onunla form olma özelliği kazanmaktadır. Zira biz formla bundan başkasını kastetmiyoruz, madde de onda form olarak bulunur, soyut olarak bulunmaz. Cismin salt form ile eylemde bulunması da geçersizdir. Zira salt form tek başına varlık sahibi değildir, onun varlığı maddenin içindedir. Cismin, form ve madde vasıtasıyla eylemde bulunması hususuna gelince; ya form maddenin nedeni, madde de nesnenin nedeni olacak şekilde madde gerçek bir vasıtadır. Bu durumda form, nedenin nedeni olmaktadır ki bu, maddenin madde olması bakımından eylemde bulunduğu sonucuna götürür, biz bunun geçersizliğini ortaya koymuştuk. Ya da cisim, madde aracılığı ile eylemde bulunmaktadır, zira madde vasıtasıyla cisim, nesneye ulaşmakta ve nesneye etki etmektedir. Ateşin formunun madde vasıtasıyla burada olması ve karşılaştığı şeyleri etkilemesi ya da bir başka yerde olması ve karşılaştığı şeyleri etkilemesi buna örnek verilebilir. Bu da zorunlu olarak cismin etkide bulunabilmesi için o şeyin burada veya bir başka yerde olmasını gerektirir.

Yedinci İddia: Soyut akılların çok olması gerekir. Bunların sayısının göksel cisimlerin sayısından az olması caiz değildir. Zira soyut akılların farklı yapılara sahip, mümkün varlıklar oldukları, var olmalarının bir nedene ihtiyaç duyduğu sabittir.

Bir'den ancak bir çıkar. Öyleyse sayılar bulunmalıdır ki, her birinden bir çıksın.

Tür'de ise bunların farklı olmaları gerekir ki, kendilerinden farklı türler çıksın.

Bu nasıl olacaktır...? Oysa yukarda tek bir türde, ancak maddelerin birden fazla olmasıyla sayıların çokluğunun düşünülebileceği, açıklandı

Maddede çokluk yoktur, çokluk olsa da bu, ancak türün değişmesiyle olmaktadır, bu da bütünü ayırımla diğerlerinden ayıran özelliktir. Ârız ile de maddede çokluk meydana gelmez. Zira türde bulunması caiz olmayan bir ârızın, türün altında bulunan nesnenin gerekli görmesi imkansızdır.

Maddede çokluk olmadığına göre, türde çokluk vardır. Öyleyse akılların, göklerin nefislerinin ma'şuku olmaları gerekir. Gök cisimlerinden her biri, kendi nedenine ve ona benzeme isteğine yönelir. Zira hepsinin maşukunun bir olması imkansızdır. Aksi takdirde gök cisimleri, hareketlerinde bir olurlardı. Oysa durum böyle değildir. Nitekim matematik bahsinde gök cisimlerinin farklı hareketlere sahip oldukları ortaya konulmuştu. İstenen tek olsaydı, istek de tek olurdu. Öyleyse gök cisimlerinden her birinin kendisini fiilî olarak ve doğrudan doğruya hareket ettiren, kendine özgü bir nefsi vardır.

Gök cisimlerinin her birini kendisine özgü soyut akıl, aşk yoluyla hareket ettirir.

Nefisler de, cisimlerine özgü olmaları dolayısıyla göksel meleklerdir.

Sıfatlarında alemlerin Rabbine yakın ve maddelerin bağıntılarından beri oldukları için bu akıllar, mukarreb meleklerdir.

Beşinci Makale

EŞYANIN İLK PRENSİPTEN VAR OLMASI

NEDEN VE NEDENLİLERİN TERTİBİ

Neden ve Nedenlilerin, Nedenlerin Nedeni Olan Bir'e Yükselmesi

Bu makale ilâhiyât konusunun hasılası ve özü niteliğindedir.

Gerçek Evvel (el-Evvelu'l-Hakk) sıfatlarının bilgisinden sonra, hükmü öğrenilmek istenen son konu budur.

Bu konudaki ilk problem şudur: Yukarıda İlk Varlığın bütün birlerin *bir*'i olduğu ve birden ancak *bir*'in çıktığı zikredildi. *Varlıklar çoktur ve bir sıra içerisinde var olmuşlardır* denilmesi mümkün değildir iddiası, bütün varlıklar için geçerli değildir. Örneğin; *göksel cisimler yapı itibariyle unsurlardan, basit unsurlar birleşiklerden öncedir* denilebilir. Fakat böyle olmayan varlıklar da vardır. Örneğin, dört unsur arasında herhangi bir sıralama yoktur. İnsan ile at, bağ ile hurma, siyah ile beyaz, sıcaklık ile soğukluk arasında da herhangi bir sıralama yoktur. Çünkü var olmada hepsi eşittir. Öyleyse bunlar birden nasıl çıktılar? Bu varlıklar *çokluğu içinde bulunduran bir birleşikten çıktılar* deniliyor ise, bu çokluk, nereden elde edilmiştir?

[Konu ile ilgili söylenebilecek] en son [söz] şudur: Çokluk, bir ile karşılaşmıştır fakat bu da imkansızdır. Öyleyse bizi bundan kurtaracak şey; *İlk Varlıktan tek bir şey çıkmıştır* denilmesidir

Bu *bir*, İlk Varlık yönünden başka bir hüküm gerektirir ve bundan dolayı kendisinde çokluk meydana gelir. Bu, kendisinde uygunluk ve düzen bulunan çokluğun başlangıcı olmakta, uygunluk ve düzen de daha sonra *bir*de toplanmaktadır.

Bu bir, içindeki çokluk ile çokluğu gerektirir ve bununla işler çoğalır, oysa bu şekilde olması mümkün değildir.

Bu çokluğun yönüne gelince İlk Varlık; "*Gerçek Bir*dir. Zira O'nun Varlığı, salt (mahz) varlıktır. İnniyeti, mahiyetinin aynısıdır, O'nun dışındakiler ise mümkün varlıklardır.

Her mümkün varlığın varlığı, mahiyetinden başkadır. Zira zorunlu olmayan her varlık, mahiyet için bir ilintidir. Öyleyse mahiyet olmalıdır ki, varlık onun ilintisi olsun. Bu varlık, mahiyetten ötürü mümkün varlık, nedeninden ötürü de Zorunlu Varlıktır.

Bundan şu çıkar: her şey nefsinden ötürü mümkün, başkasından ötürü zorunludur ve iki yönü vardır:

Yönlerden biri zorunluluk diğeri de imkandır.

Bu nesnenin mümkün varlık olması güç bakımından, zorunlu varlık olması ise eylem bakımındandır. Varlığın mümkün olması, özünden, zorunluluğu ise başkasındandır. Bu varlıkta, biri maddeye, diğeri de forma benzeyen bir birleşim vardır. Maddeye benzeyen imkan, forma benzeyen ise kendisine başkasından gelen zorunluluktur. Öyleyse *bir*den, yalnızca soyut akıl çıkar ve İlk basitten yalnızca kendisiyle zorunlu olduğu basit varlığı alır.

İmkan ise İlk Varlıktan değil, nesnenin kendi özündendir. Bu varlık kendi zatını ve ilk prensibini bilir. Özünü, ilk prensibi vasıtasıyla biliyor ise, varlığı İlk Prensiptendir demektir. Fakat bununla hükmü farklılık arz eder. Bu çokluk nedeniyle Varlıkta çokluk meydana gelir ve son varlıklara ulaşıncaya kadar yavaş yavaş çoğalmaya devam eder.

Varlıkta hiçbir şekilde çokluk oluşmuyor ve az bir çoğalma mümkün oluyor ise bu, İlk varlıklar çokluğun zirvesinde değillerdir; akıllar, nefisler, cisimler ve ilintiler var oluncaya kadar tedrici bir çoğalma var demektir

Varlıkların bütün kısımları da bunlardır.

Birleşimlerinin ve sıralanmalarının detayları nasıldır? diye sorulursa;

Denilir ki : Yukarda açıklandığı gibi, İlk Varlıktan önce kendisinde ikilik bulunan soyut akıl çıkar: Birincisi İlk Varlıktan, ikincisi ise, kendi özündendir.

Soyut akıldan da, melek ve felek meydana gelir. Melek, soyut akıldır.

Üstün olanın, üstün nitelikten meydana gelmesi gerekir. Akıl üstündür. Soyut aklın, İlk Varlıktan olan zorunluluk niteliği de üstündür. Zorunlu olması itibariyle kendisinden ikinci bir akıl, kendisinden olan imkan itibariyle en son felek, bir madde olarak meydana gelir.

İkinci akıl, üçüncü akıl ve burçlar feleğini gerektirir.

Üçüncü akıldan, dördüncü akıl ve satürn gezegeni,

Dördüncü akıldan, beşinci akıl ve jüpiter feleği,

Beşincisinden altıncısı ve merih,

Altıncısından yedincisi ve güneş feleği,

Yedincisinden, sekizincisi ve zühre feleği

Sekizincisinden, dokuzuncu ve atared feleği,

Dokuzuncusundan, onuncu ve ay feleği gerekir.

Bunlarla göksel cisimlerin varlıkları tamamlanır ve üstün varlıklar meydana gelmiş olurlar. İlk Varlığın dışında bunların sayısı ondokuzdur.

Bunların on tanesi akıllar, dokuzu ise feleklerdir. Feleklerin sayısı bundan fazla değilse, bu doğrudur. Felekler daha fazla ise, akılların, göklerin tümünü tamamlayacak şekilde artmaları gerekecektir. Fakat bu dokuz feleğin dışındaki felekler, gözlenemez.

Üstün varlıklardan sonra, aşağı varlıklar (sufliyât) var olmaya başlarlar. Bunlar başlangıçta dört unsurdur. Şüphe yok ki bunlar birbirinden farklıdırlar. Zira yapıları dolayısıyla mekanları farklıdır; bir kısmı ortayı isterken bir kısmı da çevreyi istemektedir.

Dört unsur, oluşu kabul eden yapılarını nasıl elde etmektedirler. Bu konu tabiat bilimleri biliminde açıklanacaktır. Bu durumda dört unsurun ortak bir maddelerinin olması gerekir. Çünkü cismin, sebebi yalnızca göksel cisimler olması caiz olmayan bir cisimden meydana gelmesi düşünülemez, artı, dört unsurun maddesi ortak olduğundan, maddelerinin varlık nedeninin de çok olması caiz değildir. Aynı zamanda formları birbirinden farklı olduğundan, formlarının nedenlerinin de- unsurlar dört olduğundan- ancak dört nesnede veya dört türde bir çokluk olması caizdir. Tek başına formun, maddenin

varlık sebebi olması caiz değildir. Zira böyle olsaydı, formun yok olmasıyla, maddenin de yok olması gerekirdi, oysa durum böyle değildir, madde başka bir form giyerek varlığını sürdürmektedir. Formun, ilk maddenin varlığında bir payının ve katılımının olmaması caiz değildir. Zira formun girişimi olmasaydı, heyûla, formun yok olmasıyla, illetinin kalması nedeniyle tek kalırdı, bu, imkansızdır.

Öyleyse madde birkaç şeyin katılımıyla varlık kazanmaktadır:

1. Ayırıcı cevher: Maddenin varlığının aslı bununla meydana gelmektedir. Fakat yalnızca ayırıcı cevher ile madde var olmaz, formun da katkısıyla madde var olur.

Yerde kabul edilmiş bir gücün bulunması koşuluyla, hareket ettiren güç, hareketin varlık sebebi; etkilenmeyi kabul eden tabii bir gücün meyvede bulunması şartıyla güneş, meyvelerin olgunlaşma nedeni olduğu gibi, ayırıcı akıl da maddenin var olma nedenidir.

Fakat maddenin akılla varlık bulması, formun katkısıyladır.

Bir formun bırakılıp başka bir formun seçilmesi, ayırıcı akıldan değildir. Bilakis maddenin, bir kısmının bir formu diğer forma tercih ettirecek başka bir sebebi olmalıdır. Unsurlar için madde ortaktır ve bu da maddeyi belli bir formu kabul edip diğerlerini bırakmaya yatkın kılmaktadır. Bu durum ilk başta ancak göksel cisimlerde olur. Zira maddeler göksel cisimlere yakınlıkları ve uzaklıkları bakımından farklı yetiler kazanmaktadırlar. Madde, yatkın hâle gelince, ayırıcı akıldan formu kabul eder.

Göksel cisimler, tümelin döngüsel hareketini gerektiren tümel yapıda birlik içinde olduklarından, madde bütün formları kabul etmeye mutlak istidat kazanır. Zira her gök cisminin özel bir yapısı olduğundan, her bir kısmının bazı formlar için özel yetilerinin olması gerekir. Böylece her maddenin, ayırıcı akıldan formu olmuş olur. Öyleyse, cisimsel maddenin aslı, ayırıcı akılsal cevherden; yönlerinin sınırlı oluşu ve yetisi de göksel cisimlerdendir:

Göksel cisimlerin bir kısmında, tikellere ait bazı yetilerin olması da caizdir. Nitekim ateş, hava ile bir araya geldiğinde, ateşin formunu kabul etmeye istidat kazanır ve ayırıcı akıldan üzerine form akar.

Maddenin istidat sahibi olması ile, güç olarak bulunması arasında fark vardır. Zira güç olarak bulunmasının manası; maddenin, formu ve çelişiğini kabul etmesidir. İstidat sahibi olmasının anlamı ise, özel ola-

rak iki formdan birinin uygunluğunun ağır basmasıdır. Bu durumda güç halinde bulunma, nesnenin var olması ve yok olması noktasında nötrdür. İstidâd ise, iki güçten birinin diğerinden daha uygun olması bakımından yalnızca var olmak içindir. Hava maddesinin sıvı ve ateş formlarına aynı düzeyde müstaid olması gibi. Soğukluğun ağır basması onun akıcı formu kabul etmesini önceli kılar ve soğutucu sebepten istidat kazandığı zaman, ayırıcı akıldan akıcı formu kabul ederek, suya dönüşür.

Aynı şekilde, devamlı hareket ettiren cismin civarında bulunan maddenin de, sıcaklığın hareketle olan ilişkisinden dolayı, ateş formunu kabul etmesi daha uygundur. Hareketsiz olması daha uygun olan madde ise, hareket ettirici cisimden uzak olan maddedir. İşte oluş ve bozuluşa yatkın olan cisimlerin yani unsurların var olmaları bu şekildedir.

Bundan, heyûlanın ilk istidadının sebebinin bütün formlar, özel istidatının sebebinin ise dört yapı olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

Bu unsurların karışımından başka cisimler meydana gelir:

1. Buhar, duman ve ateş hüzmesi gibi meydana gelen hava olayları.
2. Madenler.
3. Bitkiler.
4. Hayvanlar.
5. İnsan.

Bütün bunlar unsurların karışımından meydana gelirler.

Akıcı ve havaî formların karışımından *buhar*; ateş ve toprak formlarının karışımından; *duman* meydana gelir.

İlk karışımla, meteorolojik olaylar meydan gelir. Karışımın sebebi ise havada, göksel cisimlerden çıkan sıcaklık ve soğukluktan kaynaklanan hareketlerin meydana gelmesidir. İstidadını da ondan elde eder. Sonra da formları veren formları üzerlerine akıtır.

Bundan daha güçlü ve daha mükemmel bir karışım elde edilip bazı şartlar eklendiğinde madenî cevherler için bir istidât meydana gelir ve bu formlar da Formları bağışlayan tarafından üzerlerine boşaltılır. Karışım bundan daha mükemmel ise, bitkiler elde edilir, daha üst bir mükemmellikte ise, hayvanlar elde edilir. Karışımların en mükemmeli

ise, insan formunu kabul etmeye istidadı olan insan sperması karışımıdır. Bu istidatın sebebi ise, gök ve yere ait hareketler ile bu hareketlerin karışımlarıdır. Formların nedeni ise, ayırıcı cevherdir.

Göksel cisimler sürekli iştidât, ayırıcı cevher ise sürekli formlar kazandırır, var oluş kendileriyle tamamlanıncaya kadar bu böyle devam eder. Bu karışımlar, ittifak içinde değillerdir. Nedenler ise bir düzen içerisinde, uyum halindedirler, bunlar göksel hareketlerdir.

Bundan dolayı yıldızlar gibi bazı nesnelerin, kendi dış varlıkları (ayan) ile baki kaldığını görürsünüz. Bir kısmının ise dış varlıkları ile baki kalmaları mümkün değildir; hayvan ve bitkiler gibi. Bunların baki kalması, türlerinin baki kalmasına bağlanmıştır. Bu; bazen özel göksel bir sebeple toprakta bir üreme istidadının ortaya çıkması ile olur, bazen de doğumla olur ve genellikle bununla olmaktadır. Zira her türden yaratılış gücü, güç bakımından kendisine benzeyen bir cüz'ün kendisinden çıkmasına neden olur ve bu da onun benzeri birinin kendisinden var olmasına sebep teşkil eder.

Bu, sonradan meydana gelen varlıkların var oluş sebebidir.

Sonradan var olan bütün varlıklar, ay feleğinin altındadırlar.

Göksel cisimler - içinde bulunan en adî ilintiler hariç; bunlar da pozisyon ve izafettir- zatları ve ilintileri ile tek bir durum üzere sabittirler, zira onların karşılıklı hareketlerinden yıldızlar arasında üçleme (reslis), altılama (tesdis), karşılaştırma, karşılaşma, dörtleme (terbi'), farklı ışık yayma ve insan gücünün saymaya güç yetiremediği astrolojide anılan bir takım karışımlar meydana gelir.

İşte bu, bağışlamada cimrilik yapmayan Formları bağışlayan, formların kazanılması için farklı karışımların ve isti'datların sebebi olmaktadır. Ancak, Formları verenin cimriliğinden değil, karşıdakinin eksikliğinden, bazı durumlarda bazen formlar elde edilmez.

Göksel ilişkiler türde farklılık gösteriyorsa, türde farklı olan istidâtlar elde edilir ve farklı formlar akıtılır; insan, at ve bitkilerin formu gibi. At'ın formunu karşılayan madde, kesinlikle insan formunu kabul etmemektedir. Bundan dolayı da kesinlikle at, insan doğurmaz.

Türde bir oldukları halde güç bakımından birbirlerinden farklılık arz eden varlıkların, istidât niteliği bakımından da farklılık arz etmeleri gerekir. Bu durumda tek bir türde dahi eksiklik ve mükemmellik ba-

kımından farklı formlar olabilir. Bir hayvanın bir uzvunun veya bir niteliğinin eksik olması, ya annesinin rahminde ya beslenmesi esnasında veya bunlara bağlı bir eksiklik sebebiyledir. Bu sebep de başka bir sebep, onun da sebebi başka bir sebeptir. Fakat bu, sonsuza dek zincirleme devam etmez. Sonunda bunlar göksel hareketlere gelip dayanırlar.

Bundan şu elde edilir; İlk Prensipten, melekler vasıtasıyla var olma imkanı bulan varlıklar en güzel ve mükemmel şekliyle varlık buluncaya kadar, hepsinin üzerine hayır akıtılmaktadır. Her var olanın varlığı, gerektiği gibidir daha mükemmel bir varlığının olması mümkün değildir.

Sineğin maddesi, sineğin formundan daha mükemmel bir formu kabul etmiş olsaydı, onu gerektirenden bu, kendisine verilirdi; zira ne bir engel ne de cimrilik durumu vardır. Işık; havaya, toprağa, aynalara, suya güneşten aktığı gibi, form da yapılara[72] göre varlıklara akıtılır. Işığın güneşten taşması, farklı izler bırakır; örneğin, ışık havada açığa çıkmaz, toprakta açığa çıkar, fakat topraktan bir ışık yansıması olmaz. Ancak ışık, aynalarda ve suda açığa çıkar ve yansır. Bunun böyle olması güneşten kaynaklanan bir farklılık değildir. Bu, maddelerin istidatlarının farklı olmasındandır.

Bilinmelidir ki sinek, sinek maddesinin en hayırlı olanıdır, öylece bırakılsaydı ve böyle olmasaydı, var olmayacaktı.

* * *

Tufanlar, depremler, yıldırımlar, yırtıcı hayvanlar vs. afetler ve kötülüklerle dünyanın; şehvetler, öfkeler, başka afet ve kötülüklerle insanların nefislerinin dolup taştığını görüyoruz.. Kötülük İlk Varlıktan nasıl çıktı? Bir ölçü ile mi? Yoksa ölçüsüz mü? eğer bir ölçü ile değil ise, bir şey İlk Varlığın meşietinin ve kudretinin dışına çıkmış olur, öyleyse o şey, neydendir? bir ölçü ile ise, kendisi saf hayr olduğu ve kendisinden yalnızca hayır taştığı (fezeyan) halde nasıl kötülüğü takdir eder? diye sorulursa;

Denilir ki: İyilik ve kötülüğün anlamları açıklanmadan, kader sırrı açığa çıkmaz.

---

72. Alemin kıdemi'nin filozoflara göre hangi anlama geldiğini *Tehâfütü'l-Felâsife*, birinci meselede inceleyiniz.

Hayır iki çeşittir:

1. Kendi özünde hayır olan. Anlamı, nesnenin var olması ve varlığı ile beraber tam olmasıdır. Hayır bu olunca, karşısındaki kötülük ise, nesnenin yok olması veya tam olmamasıdır. Kötülüğün bir özü yoktur. Varlık, salt hayırdır. Yokluk ise salt kötülüktür. Nesneyi yok eden veya nesneyi tamamlayan şeylerden birini yok eden kötülüğün sebebi de, helak ettiği şeye bağlı olarak kötülüktür.

2. Bazen hayır ile, nesnelerin varlığının ve onu tamamlayan şeyin çıkrığı kişi kastedilir. İlk Varlık bu anlamda salt hayırdır .

Nesneler bu açıdan dört kısma ayrılırlar:

a. Salt hayır olan ve kendisinden kötülüğün çıkması düşünülemeyen.

b. Salt kötülük olan ve kendisinden hayrın çıkması mümkün olmayan

c. Kendisinde hem hayır hem de kötülük bulunan, fakat hayır çoğunluk olarak bulunmayan.

d. Çoğunluk kendisinde hayır olarak bulunan.

Birincisi: İlk Varlıktan taşmıştır. Bunlar meleklerdir ve hayırların sebepleri de bunlardır, kendilerinden kötülük çıkmaz.

İkincisi: Kendisinde hayır bulunmaz, kendisinde hayrın bulunması düşünülemez de, bu, salt kötülüktür.

Üçüncüsü: Kendisinde kötülük çoğunlukta olandır. Bunun gereği, kendisinde hayrın bulunmamasıdır. Zira küçük bir hayır için, çok kötülüğün bulunması ihtimali, hayır değil, kötülüktür.

Dördüncüsü: Kendisinde hayrın bulunması gerekir. Bu ateş örneğine benzer; ateşte, evren için muazzam bir denge vardır. Zira ateş yaratılmasaydı, evrenin düzeni bozulurdu ve onun bozulmasıyla kötülük büyürdü. Ateş yaratılıp sebeplerin tümü bir araya geldiğinde ateş, zorunlu olarak fakirin elbisesini yakar. Yağmur da böyledir; yaratılmasaydı, ziraat yok olur ve evren harap olurdu. Yaratılıp yağdığında, ihtiyar kadının evinin damını da zorunlu olarak yıkar.

Yağarken iki yer arasında seçim yapan, çatılara değil de civarındaki tarım alanlarına düşmeyi seçen bir yağmurun yaratılması mümkün değildir. Bunu yapmak seçme gücüne sahip olanın işidir.

Suyun formu, tek başına, herhangi bir karışım olmadan canlılık formunu kabul etmez, başkasıyla karışıp bir canlı olduğunda ise, bu hayvanlardan fayda elde edilmediği gibi kendisinden de mükemmel şekliyle su faydası temin edilemez.

Hayırdan istifade etmek, evrenin iyiliği için yağmurun yaratılması ve kendisinden kaynaklanan kötülüğün önemsenmemesi, artı onun bir gereklilik olarak görülmesi ile, genel bir kötülük olsun diye yağmurun yaratılmaması, arasındadır. Bu durum bu şekliyle kabul edildiğinde hayrın, şerri içinde barındırsa da bu tür şeylerin yaratılmasında olduğu kesinlikle bilinmiş olur. Satürn gezegeni, mars gezegeni, ateş, su, şehvet ve öfkenin yaratılması da bu türdendir. Bunlar, yok olmalarıyla, bir çok hayrın yok olacağı nesnelerdir ve bunların beraberinde az bir kötülüğü taşımadan yaratılmaları da mümkün değildir.

Bundan anlaşılması gereken şudur: Bütün yaratılanlardan hoşnut olmak gerekir, hayır özü ile; şer ise, ilinti ile gerekmiştir ve hayır da şer de bir kader iledir

Bütün varlıkların salt hayır olarak yaratılması gerekirdi, denilecek olursa;

Denilir ki: Bu sorunun anlamı, içinde şer olan varlıkların yaratılmaması gerekirdi, demektir. Zira salt hayır olan varlıklar, zaten var olmuşlardır, geriye salt hayır olmayan; hayrı çok, kötülüğü az varlıklar kalmaktadır. Bunların da yaratılmaları, yaratılmamalarından hayırlıdır.

Eğer yaratılmaları daha hayırlı olmasaydı varlıkların bu kısmı yaratılmazdı.

Yukarıdaki soru şu anlama da gelir; ateşin ateş olmayacak, Satürn gezegeninin Satürn gezegeni olmayacak şekilde yaratılması gerekir. Bu imkansızdır.

Niçin kötülük azdır, dediniz? diye sorulursa;

Denilir ki: Çünkü kötülük varlığın yok olması ve eksilmesinden ibarettir, anlamı ise, zatın yok olması veya kendisiyle mükemmel olduğu bir niteliğinin yok olmasıdır. Melek ve felek hakkında bunun imkansız olduğu daha önce ifade edildi. Bu, ancak birbirine zıt formların bulunması yönüyle var olabilir, onlar da unsurlardır. Zira bazı formlar, bazı formları, kendilerine zıt olduklarından zorunlu olarak yok eder. Bu da ancak yeryüzünde olur.

Kötülük yeryüzünün her tarafında olsa bile, yeryüzünde diğer varlıklara oranla azdır. Nasıl...? Çoğunluk sağlamdır ve bu kötülükler yeryüzünün en az varlıkları olan hayvanlarda vardır ve bunların da az bir kısmında kötülük bulunur. Çünkü hayvanların çoğu sağlamdır, sağlam olmayanları da ya genelde sağlamdır, ya da bazı niteliklerinde ve bazı durumlarda sağlam değildir. Hayra oranla kötülüğün çok az olduğu ise gözden kaçmamaktadır.

Özetle; Özlerin yok olmasından duyulan korku, sıfatların yok olmasından duyulan korkudan daha güçlü olduğu için bütün bunlar ancak özün fesada uğramasına dayanan hususlardır.

Kötülük, yokluktur. Kötülüğün idrak edilmesi ise acıdır

Hayır ise, olgunluktur. Hayrın idrak edilmesi de, lezzettir.

Varlıkların İlk Varlıktan nasıl çıktıkları, nasıl bir sırayı takip ettikleri ve kötülüğün varlıklara nasıl girdiği, kötülüğün kader ve kazanın içine nasıl girdikleri böylece açığa çıkmış oldu. Kaderin sırının açıklanmasından vazgeçildi. Zira halkın yanında bu acz olarak telaki edilir.

Onlara şunun ulaştırılması doğru olur: İlk Varlığın (Evvel) her şeye gücü yeter. Bu, onların kalplerinde saygıyı gerektirir.

Eğer ayırıma gidilir ve; hayır! İlk Varlık, yalnızca mümkün olan şeylere güç yetirir, işler de, mümkün olanlar ve mümkün olmayanlar diye kısımlara ayrılır, denilirse;

Denilir ki: Ateşin yemekleri pişirecek, madenleri eritecek fakat evine düştüğünde fakirin evinin odunlarını yakmayacak şekilde yaratılması mümkün değildir. Halk ise bunun bir acizlik olduğunu zanneder. Zira halkın bir kısmına; İlk Varlık, kendisi gibi birisini yaratmaya, beyazla siyahı bir araya toplamaya güç yetiremez, denilirse, bunun da acizlik olduğuna inanırlar.

İşte kader'in sırrı açıklandığı gibidir, doğrusunu ise Allah bilir.

İlahiyât bölümü burada bitti, tabiat bölümü bunu takip edecektir.

III. BÖLÜM

TABİAT BİLİMLERİ

(TABİÎYYÂT)

Rahman Ve Rahim Allah'ın Adıyla

ÜÇÜNCÜ BİLİM
TABİAT BİLİMLERİ HAKKINDADIR

Varlığın cevher ve ilinti olmak üzere iki kısma ayrıldığını önceki bölümde açıkladık

İlinti; nicelik, nitelik gibi başkasına izafe edilmeden anlaşılabilen ve ancak başkasına izafe edilerek anlaşılabilen olmak üzere iki kısma ayılır. İkinci tür ilinti, cevher, nitelik ve nicelik üzerinde fer'î olarak bulunur.

Cevher, ilinti ve varlığın hükümlerine dair bilgi, ilahiyât alanına girer. Bölme (taksim) ise, matematiğin konusu olan nicelik ile, ne dış dünyada (vucud) ne de zihinde maddelerden soyutlanmayı kabul etmeyecek şekilde maddelere bağlı olan nesnelerde meydana gelir. Bu da, kendisinde meydana gelen değişim, hareket ve durgunluk bakımından tabiatı inceleyen tabiat bilimlerinin konusudur.

Tabiat bilimlerinin amaçları dört makale ile sınırlandırılabilir:

Birincisi: *form, heyûla, hareket, mekân* gibi bütün cisimlerde bulunan en genel hususları incelemektir.

İkincisi: Bundan daha özel olan basit cisimlerin hükümlerini incelemektir.

Üçüncüsü: Karışımlar (mumtezicât) ve birleşik cisimlerin incelenmesidir.

Dördüncüsü: Hayvansal, bitkisel ve insanî nefsin incelenmesidir, amaç bununla tamamlanır.

Birinci Makale

BÜTÜN CİSİMLERDE BULUNAN ORTAK ÖZELLİKLER

Bütün cisimlerde şu dört husus bulunur: Form (suret), heyûla,-daha önce hiçbir cismin bu ikisinden bağımsız olamayacağını zikretmiştik-hareket ve mekân.

Şimdi bu [son] iki özelliği açıklayalım.

1. HAREKET

Hareketin hakikatinin ve bölümlerinin açıklanması gerekir.

Hareketin Hakikati: Yaygın olan kullanıma göre hareket, yalnızca bir mekândan başka bir mekâna geçiş (intikal) için kullanılır. Fakat halk ıstılahında daha genel bir anlama sahiptir. Bu kullanıma göre hareket, bir nitelikten başka bir niteliğe geçiş ve tamamlanıncaya kadar tedrici olarak tutulan yoldur.

Açıklaması (beyanı): Güç halinde bulunan ve eylem (bil-fiil) haline gelmesi imkan dahilinde olan her şey, bir defada eylem haline dönüşen-beyazın bir defada siyahlaşması, karanlığın; artmayan, durgun, istikrarlı bir aydınlanma ile bir defada aydınlanması gibi- ve salt güç ile salt eylem arasında kendisine ait bir yol (suluk) tutan ve güç halinden eylem haline çıkışta yavaş davranıp, tedrici olarak eylem haline geçen olmak üzere ikiye ayrılır.

Hareket salt güç değildir. Zira hareket, çıkışta güçten başlamıştır. Salt eylem de değildir. Zira hareket, amaçladığı ve kendisine yöneldiği sınıra henüz ulaşmamıştır. Örneğin sabah vakti karanlığı, tedrici olarak

aydınlanır. Aydınlık, var olmaya başladığında salt güç (el-kuvvetu'l-mahd) ile aydınlık olmaz. Salt eylem (el-fi'lu'l-mahd) ile de aydınlık var olmaz. Zira elde edilmesi amaçlanan sınır henüz elde edilmemiştir.

Aynı şekilde cisim beyazdan ayrılarak siyahlaşmaya başladığında, siyah ile beyaz arasında yol aldığı sürece *hareket eden* olarak isimlendirilir. Yani tedrici olarak değişmektedir. Bir durumdan başka bir duruma geçiş, zorunlu olarak on kategorinin (el-makulâtu'l-aşere) içinde gerçekleşmektedir.

[Hareket birkaç açıdan bölümlere ayrılır:]

Harekete dair Birinci Ayrım

Hareket bütünüyle dört şeyde meydana gelir: Mekânda hareket, nicelikte hareket (intikal), pozisyonda (vaz') hareket, nitelikte (keyfiyet) hareket.

Mekânda geçişin bir defada olması düşünülemez. Zira mekân bölünmeyi kabul eder. Cisim de öyledir. Bundan dolayı cisim, mekânını parça parça değiştirir, bir kısmını bir kısmından önce kateder Başka şekilde olması düşünülemez. Bir mekânda oturmaktan uzanmaya geçiş olan pozisyonda (vaz') hareketin meydana gelmesi de ancak bu şekilde tasavvur edilebilir.

Nicelikteki (kemiyet) hareket, nesnenin büyümesi veya küçülmesidir. Pozisyon (vaz') ve niceliğin; her ikisinin de hareketi, mekânsal hareketten ayrılamaz gibi görünmektedir. Niteliğe gelince, bir defada siyahlaşarak geçiş yapması caiz olduğu gibi, tedrici olarak siyahlaşarak hareket içinde olması da caizdir. Cevherde ise hareket düşünülemez. Su bir defada havaya, sperma da bir defada insana dönüşür.

İspatı (burhan): Değişim başladığında var olan tür, ya varlığını sürdürür (baki) ya da sürdürmez. Tür varlığını sürdürürse, üzerinde bulunduğu şey, yok olmayan bir boyuttur, demektir. Örneğin insanın cevherinde farklılığın olması düşünülemez. Zira siyahlığın aksine insan olmada kimse kimseden daha öncelikli değildir.[73] Tür (nev') bü-

73. "İnsan; düşünen (natık) canlıdır" ifadesinde bir kapalılık görülmektedir Cevherler olmaları itibariyle canlılık bakımından canlılar arasında her hangi bir farklılık olması

düşünülemez ancak düşünen olmaları itibariyle birbirlerinden farklılık arz ederler. Çünkü düşünüş bakımından farklılıklar mümkündür. Bu farklılıklar zeki, aptal ve iki sınıf arasında olanlarda fiilî olarak meydana gelir. Gerçek şu ki, ayırt eden ayıran ve insanın hakikatini tamamlayan şey düşünüş anlamındaki nutk değil, düşünen cevherdir (el-cevheru'n-natık). İnsanı; *düşünen canlı* olarak tanımlayanlara göre insan iki cevherden meydan gelmiştir:

Birinci cevher canlıdır. Yani, irade ile hareket eden, hisseden ve büyüyen cisim.

İkincisi ise, maddeden soyutlanmış cevherdir. Maddeden soyutlanmış cevher ise yapısı gereği akleden (el-âkıl), bilen (el-âlîm) ve düşünendir (el-mutefekkir). Nasıl ki, hastalık veya bir aksilik dolayısıyla hayvanın herhangi bir duyusu işlevsiz kaldığında bu onu hayvan olmaktan çıkarmıyor ise- zira güç bakımından hala duyu sahibidir ve engel ortadan kalktığında tekrar bu işlevini yerine getirebilecektir.- aynı şekilde bir engel dolayısıyla düşünüş (tefkir) ortadan kalktığında da bu durum insanı, insan olmaktan çıkarmaz. Zira hala güç bakımından insan düşünce sahibidir. Yani engel ortadan kaktığında tekrar düşünebilme kabiliyetine sahiptir.

İnsan, *düşünen canlıdır*, ifademizdeki düşünen (nâtık) kelimesi, mücerret cevherdir ki kendisi dolayısıyla düşünüş meydana gelir, yoksa nutkun kendisi mücerret düşünüş değildir. Her ne kadar canlı maddi, düşünme soyut bir cevher ise de düşünüşün de canlı gibi cevher olması dolayısıyla canlı gibi farklılığı kabul etmeyen bir şey haline gelmektedir. Öyleyse insanlık -cevherlerden oluşuyor olması dolayısıyla- farklılıklara yatkın değildir.

Bu analizden şu ortaya çıkıyor ki, insanın tanımında şunu söylemek gerekmektedir; insan, canlıdır ve düşünendir. Burada atıf harfinin araya konulması zorunludur. Çünkü bu yapılmadığında düşünmenin, canlının sıfatı olduğu sanısı ortaya çıkar. Bu itibarla da ortada tek bir cevher ortada olur ki, bu da düşünüş ile nitelenmiş olan canlı cevheridir. "Şair Şevki'yi gördüm" ifadesinde olduğu gibi. Burada Şevkı ayrı, şair ayrı cevherler değillerdir. Şair, Şevki ile var olan bir niteliktir. "İnsan; düşünen canlıdır" ifadesi ise böyle değildir. Zira burada düşünüş ile nitelendirilmiş tek bir canlı cevheri yoktur. Bilakis burada ölümle eriyip giden canlı cevheri ile beraber, ölümden sonra geriye kalan soyut başka bir cevher de vardır. İkisinin bir araya gelmesinden de insan oluşmuştur. Filozofların gözünde insanı meydana getiren unsurların en önemlisi bu mücerret cevherdir. Zira ölümden sonra geriye kalan bu cevherdir. Onların ruhani bi'set sözlerine binaen bi'sete giden de yalnızca bu cevherdir.

Öyleyse insanın tanımında zikredilen *düşünen* (nâtık) kelimesinin sadece canlı cevheriyle kaim, soyut bir niteliğe delalet ettiği düşünülmemelidir. Aksi takdirde canlılık formunun yok olması ve maddesinin erimesi ile insanın tekrar dönmemesi (ric'at) gerekecekti. Müslüman filozofların; insan yok olduğunda geri dönmez, sözlerinde olduğu gibi. Bununla birlikte onlar şunu da derler; Ölümden sonra geri dönmemek üzere insan cismi eriyip gittikten sonra insan, sermedi bir devamlılıkla geride kalır. Yok olmaz. Zira filozoflara göre mücerret varlıkların yok olması imkansızdır. Bundan şu iki husus ortaya çıkmaktadır.

1. İnsan; canlı (maddi cevher) ve natıktan (mücerret cevher) mürekkep olduğu sürece insanlıkta farklılık olmaz. Zira cevherler farklılık kabul etmezler.
2. "İnsan, düşünen canlıdır" şeklinde yapılan tanımda kullanılan *düşünen* (natık) keli-

tünüyle yok (zail) olursa, cevher de bütünüyle ortadan kalkar. Öyleyse cevherlilik, türsellikten başkadır; bir türe dönüşmek (istihâle), (diğer) türün yok olması demektir. Eğer dönüşümle birlikte, tür varlığını sürdürüyor ise, dönüşüm ilintide gerçekleşmiştir, cins ve ayırımda dönüşüm olmamıştır. Yani, tanımda ve hakikatte bir dönüşüm olmamıştır.

Dairesel hareket mekânda değil, pozisyonda (vaz') meydana gelir. Zira cisim, mekândan ayrılmamakta, aksine mekânın bizzat içinde dönmektedir.

En son göğün (es-semâu'l-aksa) ise, ilerde zikredileceği üzere herhangi bir mekânı yoktur.

Niceliğe gelince: Nicelikte iki hareketin olduğu düşünülür:

1. Büyüme ve yavaş yavaş erime şeklinde besin ile meydana gelen hareket.

2. Seyrelme ve yoğunlaşma gibi besinsizlikle meydana gelen hareket.

Besin ile büyüme; besin alan cismin, güç bakımından kendisine yakın başka bir cisimden yardım alması, bi'l-fiil ona benzemesi ve gelişmesini onunla tamamlamasıdır.

Erime (zubul) ise, parçalarının gevşemesi dolayısıyla değil, cismin, kendisinden eriyip gidenin yerini dolduracak besininin olmaması dolayısıyla eksilmesidir. İçindeki nemden dolayı havanın etrafını sarmalaması ve yoğun sıcaklığın kendisini sıvı haline getirmesi sebebiyle sürekli bir şekilde kendisinden bir şey eriyip giden cisim, besine ihtiyaç duyar ve besin burada sürekli bir şekilde eriyip gideni onarır.

Seyrekleşme ise, cismin dışardan bir destek olmaksızın büyümek üzere hareket etmesidir. Dışardan hiçbir şey kabul etmeden kendi içinde, önceki miktarından daha fazla bir miktarı kabul ederek, cismin büyümesidir. Suyun ısınıp büyümesi gibi, nitekim kabın kapağı

---

mesi, canlılığın bir niteliği değildir. Bilakis, canlının kendisinden meydana geldiği maddi cevherin yapısından farklı, maddeden mücerret bir cevherdir. Bunların bir araya gelmesinden filozofların da açıkça ifade ettiği gibi hakikatini yalnızca Allah'ın bildiği ve insan diye isimlendirilen varlık meydana gelmiştir. İşte gelip, giden insan budur. Filozoflara göre insan ahirette, bu iki unsurun birinden kurtulacaktır. O da hayvanî olan unsurdur. Eğer bu maddi unsur, insandan bir cüz olarak değerlendiriliyor ve bununla birlikte insanın âhiret hayatında bunu bırakacağı iddia ediliyor ise bu, akla uygun değildir.

kapatıldığında kap, suya dar gelir ve kırılır veya karındaki yemek gibi; yemek karında şişer, buharlaşır ve miktarı çoğalır, karın bundan dolayı şişmiş olarak büyür.

Heyulanın kendi özünde bir miktarının olmadığı, miktarın heyula için bir ilinti olduğu ortaya çıkınca, heyûla için bazı miktarların bazı miktarlardan -kendisine özel bir miktarın kabulü belirlenecek şekilde- evla olmadığı da ortaya çıkmış oldu. Bilakis gelişi güzel olmamak şartıyla ve belli bir sınıra kadar her ne şekilde olursa olsun heyûlanın az ve çok'u kabul etmesi imkansız değildir. Yoğunluk (tekâsüf) ise, su gibi kendisinden herhangi bir şey değişim olmaksızın cismin, daha küçük bir miktarı kabul etmek için eksilmeye doğru hareket etmesidir. Su donduğunda, olduğundan daha küçük hale gelir.

Harekete Dair (nedeni itibariyle) İkinci Ayrım

Hareket: *İlinti (araz)* ile meydana gelen hareket, *zoraki (kasr)* meydana gelen ve *tabii* olarak meydana gelen hareket olmak üzere üç kısma ayrılır.

İlinti ile meydana gelen hareket, bir cismin başka bir cismin içinde bulunması ve çevreleyen cismin hareket etmesiyle -özel yerinden değil, genel yerinden ayrılması anlamında- çevrelenen cisimde de bir hareketin meydana gelmesidir. Testinin içinde bulunan su gibi, testi nakledildiğinde su özel yerinde kalmakta, nakledilmemektedir. Fakat testi bir evden başka bir eve nakledildiğinde su da bir evden başka bir eve nakledilmiş olmaktadır, suyun özel mekânı testidir, ev değildir. Suyun gerçek hareketi, testiden çıkmasıdır.

Zoraki (kasrî) hareket: Nesnenin, dışındaki bir sebepten özel yerini terk etmesidir. Yay'ın gerilmesiyle ok'un yer değiştirmesi veya yukarıya fırlatıldığında taşın yere doğru hareket etmesi, nesnenin kendisini çeken veya iten şey ile yer değiştirmesi gibi.

Tabii hareket: Taşın aşağıya, ateşin yukarıya doğru hareket etmesi, zorla ısıtılan suyun tabii olarak soğuması gibi nesnenin yapısından kaynaklanan harekettir

Cisim hareket ettiğinde hareketinin mutlaka bir sebebi vardır.

Hareketin sebebi nesnenin dışında ise, hareket *zoraki (kasri) hareket* olarak isimlendirilir. Hareketin sebebi nesnenin dışından değilse, *tabii hareket* olarak isimlendirilir. Şüphe yok ki nesne kendi özünden; yani cisim oluşundan dolayı hareket etmez, zira böyle olsaydı, nesne sürekli hareket halinde olurdu ve her bir cismin tek bir yönde hareket etmesi gerekirdi. Öyleyse, nesneye bir mana eklenmekte ve bu mana, *yapı* olarak isimlendirilmektedir

Hareket kısımlara ayrılır: İstem dışı meydana gelen hareket; taşın aşağıya doğru hareket etmesi gibi. Nesne tek yönde hareket ediyorsa *yapı*, farklı yönlere hareket ediyor ise- bitkilerin hareketi gibi- *bitkisel nefis* (en-nefsu'n-nebâtî), iradeyle ve farklı yönlere hareket ediyorsa, *hayvanî nefis*, kürenin (felek) hareketi gibi irade ile tek bir yönde hareket ediyorsa *melekî* veya *felekî nefs* olarak isimlendirilir.

Neden ateşin ve taşın hareketinin tabii olduğunu söylediniz? Belki de taşı aşağıya, hava itmektedir veya yer onu kendisine çekmektedir. Nitekim hava ile doldurulmuş tulum suya bırakıldığında yukarıya tırmanır. Çünkü hava onu kendisine çekmektedir veya su onu itmektedir, denilirse;

Denilir ki: Bu geçersiz bir delildir, böyle olsaydı küçük cismin büyük cisimden daha hızlı hareket etmesi gerekirdi. Zira küçük cismin çekilmesi ve itilmesi daha kolaydır. Durum bunun tersidir. Bu da nesnelerin hareketinin kendi yapılarından olduğuna delalet etmektedir. Aksi takdirde yapısının büyümesiyle nesne güçlenmez, küçülmesiyle de zayıflamazdı.

Harekete Dair Üçüncü Ayrım

Hareket: Kürelerin hareketi gibi dairesel ve unsurların hareketi gibi doğrusal olmak üzere iki kısma ayrılır.

Doğrusal hareket (el- harketu'l- mustakim): Merkezden çevreye -ki hafif hareket olarak da isimlendirilmektedir- ve çevreden merkeze -buna da ağır hareket denmektedir- olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır

Onlardan her biri de: Bir hedefe yönelik- ateşin çevreye, yerin merkeze doğru hareketi gibi- ve bir hedefe yönelik olmayan- havanın

suyun içindeyken yukarıya doğru, suyun da havada iken yere doğru hareketi gibi- olmak üzere kısımlara ayrılmaktadır.

Merkez (vasat) bakımından hareket üç çeşittir:
1. Merkez üzerinde gerçekleşen döngüsel hareket.
2. Merkezden yapılan hareket
3. Merkeze doğru olan hareket.

2. MEKÂN

Mekân geniş bir konudur. Kısaca ittifak edilen dört özelliği vardır:

1. Cisim, bir mekândan başka bir mekâna hareket eder ve iki mekandan birinde karar kılarak durur.

2. Bir mekânda iki nesne bir araya gelmez. Su çıkmadıkça boşluk, hava çıkmadıkça da su testiye giremez.

3. Alt ve üst başka şeyde değil, yalnızca mekânda bulunur.

4. Cisim mekândadır, denilir. Heyûla gibi birden çok şeyi peşpeşe kabul etmesi dolayısıyla mekânın, heyûla olduğunu zannedenler olmuştur. Oysa bu yanlıştır; zira heyûla formu kabul eder. Mekân ise formu değil, yalnızca cismi kabul eder.

Bir grup bunu form zannetmiştir. Zira cisim, mekânda kendisinden ayrılmayan bir form ile bulunur. Bu yanlıştır. Çünkü form hareket sırasında cisimden ayrılmaz, heyûla da böyledir. Oysa hareketle mekândan form ayrılır.

Bir grup, cismin mekânı, cismin iki kenarı arasındaki uzaklık kadardır ve suyun mekânı da, testinin dibinin iki kenarı arasında suyun işgal ettiği yerdir, dediler.

Bir grup ta; bu mesafenin boş olması imkansızdır, bu mesafe ancak dolu olabilir, dediler.

Boşluğu kabul edenler: Bu mesafenin kendisini dolduran cisimden boşaltılması caizdir. Bunlar, evrenin yüzeyinin arkasında sonsuz bir

boşluk,[74] evrenin içinde de bir boşluk tespit ettiler. Öyleyse boşluğu mümkün görenlerin görüşleri iptal edilmelidir.

Birinci görüş sahipleri: Mekân, mesafedir (bu'd). Bu, ancak testinin iki kenarı arasındaki mesafenin, içindeki suyun veya havanın mesafesine eşit olduğu anlaşılırsa doğru olmuş olur. Bu durumda testinin iki kenarı su veya hava içindir fakat bu mekânın hangisine ait olduğu bilinmez. Çünkü gözlem, ancak testinin içindeki cismin mesafesine delalet eder. Başka bir mesafenin ona dahil olduğu söylenemez.

Hava girmeksizin suyun testiden boşaltıldığını varsayarsak, mesafe, iki kenar arasında kalmış olur, denilirse

Denilir ki: Bu doğru olsa da bir delile dayanmamaktadır. Zira testi (kuz), 342 eğim üzerine bina edilmiştir; bundan dolayı da hava girmeden suyun çıkması imkansızdır.

Doğru önerme imkansız (öncül) üzerine kurulduğuna göre, imkansız olan (öncül) meydana gelmeden önerme doğru sonuç vermez. Beş sayısı, iki eşit parçaya bölünürse çift olur, dersen, bu doğrudur. Fakat bununla beş sayısının çift olduğu sonucuna varılması doğru değildir.

Aynı şekilde testi boş ise, içinde bir mesafe vardır, fakat önermenin öncülü imkansızdır ve böyle bir öncülden sonuç çıkmaz.[75] Bu söylediklerimin anlaşılması için bir anlaşma (mutabakat) olmalıdır.

İmkansızlığının ispatı: Testinin iki kenarı arasında bulunan cismin mesafesi bilinir. Başka bir mesafe varsayıldığında bu mesafe, cismin mesafesine girecektir. Oysa cisimlerin birbirine dahil olamayacakları kanıtına dayanarak mesafelerin de birbirine girmesi imkansızdır, diyebiliriz. Bunun böyle olması cevher oluşundan dolayı değildir. Zira bunlara göre mesafe kendi nefsiyle kaimdir, cevherdir ve bu haliyle cisme girmiştir. Sıcak, soğuk veya başka bir ilinti oluşundan

---

74. Yani, boyutun sonsuz olması.

75. Burada kullanılan "tâli, mukaddemin gerekeni değildir" ifadesi, özenle seçilmiş bir ifade değildir. Zira mukaddem ve tâli arasında sahih, aklî bir ilişki bulunduğu sürece; "tali, mukaddemin gerekeni değildir", denilmesi doğru olmaz. Zira gereklilik (lüzûm), "mukaddem var ise, tâli de var olur" anlamında meydana gelmektedir. Öyleyse burada "tâli meydana gelmez ve gerçekleşmez" ifadesinin kullanılması daha uygundur. Zira tâlinin elde edilmesi ve geçekleşmesi mukaddemin gerçekleşmesine bağlıdır. Mukaddem imkansız ise, imkansızın gerçekleşmesine bağlı olan şeyin gerçekleşmesi de imkansız olmuş olur. Fakat gerçekleşmesi imkansız olmasına rağmen tâli, mukaddemin gerekenidir. Gerçekleşmenin imkansızlığı bu karşılıklı gerektirmeyi ortadan kaldırmaz.

dolayı da değildir, şayet böyle olsaydı, bu nitelikler yok olduğunda bunların birbirine girmesi caiz olurdu. Öyleyse mesafe sahibi olmaktan başka bir sebebi yoktur, mesafeler ise birbirine dahil olmaz.

Anlamı; örneğin kutunun iki kenarı arasında bir metrelik hava vardır, bu cismin kendisi de bir metredir, hava çıkmadan bu cisim kutuya girerse, iki metrelik iki cisim, bir metre olmuş olurlar, oysa bir metrelik bir cismin bir metrelik havaya girmesi nasıl imkansız ise başka şeyde de iki metrenin bir metre olması aynı şekilde imkansızdır. Öyleyse iki mesafe birbirine giremez, eğer birbirine dahil olmaktan, mesafelerden birinin yok olması diğerinin geriye kalması kastediliyor ise bu, yok olmak anlamına gelir. Eğer iki mesafenin de varlıklarını korudukları söyleniyor ise bu, iki metrenin bir metre olması durumuna götürür ki, bu imkansızdır. İki mesafe birlikte varsayılırsa, o zaman ikilik ne ile tanımlanacaktır?

İki siyahın tek bir yerde bulunduğu iddiasını geçersiz kılan kanıt, bunu da geçersiz kılar. İkilik ancak mesafelerden birinin, ilintilerden bir ilintiyle diğer mesafeden ayrılmasıyla anlaşılır. İki mesafe birbirine dahil olup, biri diğerinden farklı değilse; burada iki mesafe vardır, diyenin sözüyle, üç mesafe, dört mesafe vardır, diyenin sözü arasında ne fark olacaktır. Bu muhaldir. İki mesafe arasındaki farkın, var iken iki mesafenin birbirine girmesi esnasında yok olan bir nitelik olması caiz değildir. Zira yok olan husus, iki şey arasında farklılık meydana getirmez.

İkinci iptal yolu: O da boşluğun iptal edilmesidir, bu hususta da söylediklerimiz yeterlidir. Zira boşluğu iddia edenlerde de mesafelerin birbirine girdiğine dair bir iddia vardır. Fakat biz delilleri artıracağız.

1. Boşluk, ancak havaya ilişkin olarak zihinde oluşur, zira duyu havayı algılamaz. İnsan, içinde su olmayan testinin boş olduğunu zanneder ve zihinde boşluk düşüncesini oluşturur. Boşluğu savunanların (erbâbu'l-helâ) vehmettiği şey hava gibi bir şeydir. Havanın belli bir ölçüsü vardır, kendi nefsiyle kâimdir ve bölünendir. Biz cisimden, zaten bu nitelikleri kendisinde bulunduran şeyi, kastediyoruz. Bu itibarla hava bir cisimdir. Boşluk, salt yokluk değildir, zira o, küçük ve büyük, altıgen, dörtgen ve daire şeklinde nitelenmektedir. Bu boşluk (yukarıda ki örnekte olduğu gibi) dolulukta iki metre genişler, daha fazla değil, şayet ondan az ise ona mutabık/uygun olmaz.

Salt olumsuzluk olduğu gibi kendi nefsiyle kaim, ilinti olmayan, belli bir ölçüsü olan ve bölünmeyi kabul eden, türü sıfatlarla nitelenemez. Biz de hava örneğinde cisimden, bundan başkasını kasretmiyoruz.

2. Eğer boşluk mevcut ise, cisim onda ne durgundur ne de hareketlidir.

Burada öncül de sonuç ta muhaldir. Biz diyoruz ki; boşlukta durgunluk muhaldir, zira, ya yapısı gereği hava durgundur veya zoraki olarak hava durgundur. Boşluğun bir cüzünde cismin, yapısı gereği hareketsiz durduğunun varsayılması imkansızdır. Zira boşluğun cüzleri birbirinin benzeridir, içlerinde farklılık yoktur. Hareketsizliğin zoraki olduğu varsayılsa, bu ancak içinde bulunduğu durumdan farklı ve kendisiyle uyumlu başka bir yerin daha olması durumunda mümkündür. Farklılık ortadan kaldırıldığında, yapı (tab') ve yapıdan sonra zorakilik de ortadan kalkar.

Boşlukta hareketin olması da iki sebepten dolayı imkansızdır:

1. Bunu yukarda zikrettik; eğer hareket yapısının gereği ise, cisim içinde bulunduğu yerden farklı bir yer istiyor demektir. Bunda ihtilaf yoktur, zoraki hareket de böyledir.

2. Boşlukta hareket var ise, bu hareket zaman içinde değildir. Hareketin zaman içinde olmaması, imkansızdır. Öncül muhaldir. İmkansızlığı ise daha önce geçtiği üzere her hareketin bir zaman içinde olmasıdır; zira nesnenin ikinci cüzde olmadan birinci cüzde olması zorunludur.

Bu, imkansız olanı gerekli kılar; zira havada aşağıya doğru hareket eden taş, suyun içinde hareket eden taştan daha hızlıdır; çünkü havanın engellemesi daha zayıf ve itme gücü daha azdır. Su bir metal veya başka bir şeyle ısınırsa, içinde meydana gelen itme ve engellemelerden dolayı ondaki taşın hareketi daha yavaş olur. Sürat ve yavaşlamada hareketin harekete oranı, itme ve engellemede, ısınmanın inceliğe oranıdır.

Örneğin, bir boşlukta saatte yüz metrelik bir hareketin olduğunu varsayalım, sonra da aynı mesafede havanın veya suyun olduğunu takdir ettiğimizde cismin hareketinin daha yavaş olması gerekecektir. Bu durumda hareketin on saatte tamamlandığını varsayarsak, kabın, sudan daha ince ve daha latif başka bir şeyle dolu olduğunu ve ancak

suyun onda biri oranında bir engellemede bulunduğunu varsaydığımızda, böyle bir kapta mesafe bir saate alınacaktır. Bu da boşlukta hareketi engellemekle, engellememenin hareket için aynı olduğu sonucunu doğurur.

Engellemenin miktarındaki farklılık bile harekette farklılık gerektirdiği halde, engellemenin olması ile olmaması bir hareket için nasıl farklılık gerektirmez, denilebilir? Bu, her cismin bir eğilim taşıması gerektiği hususunda zikrettiklerimizi ispatlayan kesin bir delildir.

Üçüncü İspat Yolu: Tabiat biliminde boşluğu iptal etmenin bir yolu da şudur; Demir bir tas, suyun üzerine bırakıldığında batmaz. Bunun nedeni; havanın, tasın dibine sıkıca yapışmasından başka bir şey değildir. Zira tas batarsa hava, tasın suyun yerini tutmasına müsaade etmez, çünkü hava, yerinden tırmanmak ister. Eğer hava tasın dibinden ayrılır, suyun yerini tutar ve tas da batarsa, tasın yüzeyi ile ayrılan havanın yüzeyi arasında bir boşluk meydana gelir. Bu imkansızdır. Gemiler buna dayanılarak yapılmışlardır, bundan dolayı tasın veya geminin içindeki hava boşaltılırsa ve su ile doldurulurlar ise, batarlar. Hacamat şişesi de böyledir, emme ile hava dışarı çıkarılır ve onunla birlikte hacamat yapılanın derisi çekilir. Deri çekilmese boşluk meydana gelir, bu muhaldir. Su testisi de böyledir. Su testide alt üst olarak tutunur, su çıkarılırsa, testinin dibinde kendi yerine bıraktığı bir şey bulunmaz ve testinin dibi boş kalır. Oysa boşluğun var olması ve kendi yerine bir şey bırakmaksızın cisimlerin yüzeylerinin birbirlerini bırakmaları imkansızdır.Yassı olarak havan'ın üzerine konulan sonra da kaldırılmasıyla havan'ın yükseldiği testi de böyledir. Bunun gibi boşluğun imkansızlığı üzerine kurulmuş, bu cümleden ola hususların hepsi böyledir.

Mekânın hakikati nedir? diye sorulur ise;

Denilir ki: Aristo'nun ifade ettiği ve herkesin kabul ettiği şudur; mekân, cismin kapladığı yüzeyden ibarettir. Yani, kapsanan şeyin temas ettiği iç yüzey, mekândır. Zira zikredilen dört belirti yüzeyde mevcuttur, kendisinde bu belirtiler bulunan şey ise mekândır. Formda, heyûlada ve bunların dışındaki bir şeyde bulunmayan şey mekân değildir. Öyleyse evren tümüyle herhangi bir mekânda değildir. Bundan dolayı alem neden şu mekandadır, neden daha aşağıda veya yukarıda

değildir, denilmesi caiz değildir. Çünkü boşluk imkansızdır, daha yukarı ve daha aşağı bir yer de yoktur.

Ateşin mekânı, iç taraftan (batın) ay küresinin çevresidir, hava'nın mekânı ateşin iç yüzeyi, suyun mekânı ise, havanın iç yüzeyidir. Bu sıralamaya uymamız gerekmektedir.

İkinci Makale

BASİT CİSİMLER VE ÖZEL MEKÂNLAR'A DAİR

Cisim basit ve birleşik (mürekkep) olmak üzere ikiye ayrılır.

Basit Cisim: Basit cisim de gök cisimleri gibi oluş (kevn) ve bozuluşu (fesat) kabul etmeyen ve dört unsur gibi, oluş ve bozuluşu kabul eden, olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

Yukarıda gök cisimlerinin; yırtılmayı, bozuluşu ve doğrusal hareketi kabul etmedikleri dairesel hareketten soyutlanamadıkları zikredildi. Gökcisimleri çoktur ve yapıları farklıdır. İrade ile hareket eden ve düşünen nefisleri vardır. Bütün bunlar ilâhiyât bölümünde anlatıldı.

Biz yukarıda anlatılanlara şunu ekliyoruz; gök cisimlerinin formları farklı olduğu gibi, maddeleri yani heyûlaları da yapı olarak farklıdır. Unsurlar böyle değildir, unsurların maddeleri ortaktır. Gök cisimlerinin maddeleri ortak olsaydı, tek bir gök cisminin maddesi, özünden dolayı başka bir formda tasavvur edilebilirdi. Öyleyse gök cisimlerinin maddeleri birbirinden farklıdır. Gök cisimlerinin maddelerinin ortak olduğu düşünülürse, her gök cisminin kendine ait bir formunun olması rastlantı ile olmuş olur. Yani, gök cismi bu form ile karşılaştığı için o formu almış olur. Oysa gökcisminin başka bir nedenle karşılaşmasının varsayılması imkansız değildir. Böyle bir durumda gök cismi başka bir form kabul edecektir, birinci form bozulacak ve ikinci form oluşacaktır. Bundan da gök cisminin doğrusal bir hareketle ikinci formun yerine hareket etmesi gerekecektir. Bu muhaldir, mümkün olan ise muhal olana geçmez. Bu da gök cisimlerinin maddelerinin ortak olmasının mümkün olmadığına ve gök cisimlerinin maddelerinin, unsurların maddesinin benzeri olmadığına delalet etmektedir.

Basit gök cisimlerinin hükmü budur.

Unsurlara gelince: Unsurların şu kısımlara ayrıldığını iddia ediyoruz:

Ateş gibi, kuru ve sıcak olan,
Hava gibi, nemli ve sıcak olan,
Su gibi, nemli ve soğuk olan,
Toprak (ard) gibi, kuru ve soğuk olan unsurlar.

Bu konuda şunu da iddia ediyoruz:

Sıcaklık, nemlilik, kuruluk ve soğukluk unsurlarda bulunan ilintilerdir, formlar değillerdir.

Su ısındığı zaman buhara dönüştüğü gibi, ateşin de dumana dönüştüğünü iddia ediyoruz.

Bu unsurların bir kısmı bir kısmına dönüşür

Unsurlardan her biri, olduğundan daha büyük ve daha küçük bir miktarı kabul eder.

Unsurlar göksel cisimlerin etkilerini (âsar) de kabul ederler.

Unsurların göksel cisimlerin merkezinde bulunmaları gerekir.

Bunlar yedi iddiadır:

Birinci iddia: Değişim, oluş-bozuluş (kevn-fesat) ve birleşimi kabul eden cisimler; sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluktan soyutlanamazlar. Zira onlar ya bir şekli bırakıp yeni bir şekli kolayca kabul edebiliyorlar ki; nemlilikten kasıt budur, ya da bazı parçalarına temas edildiği halde bitişmeden kalabilecek şekilde ittisâl ve şekil almayı zor kabul ediyorlar. İttisâl hızlı gerçekleşiyorsa bu, *nemlilik* olarak tabir edilir; su ve hava gibi. Ateş ve toprak gibi, temas anında ittisâl hemen gerçekleşmiyorsa, bu da *kuruluk* olarak ifade edilir. Bu cisimler, sıcaklık ve soğukluktan uzak değillerdir, ilerde açıklanacağı gibi bunlar karışımı kabul ederler. Bunların karşılıklı olarak birbirlerini etkilemeleri gerekir, aksi takdirde karışım değil, yanyanalık (mücaveret) meydana gelir. Unsurların birbirlerini etkilemeleri sonucunda ya unsurlar birbirinden ayrılır ki bu, *sıcaklık* olarak isimlendirilir ya da katılık meydana gelir, bu da *soğukluk* olarak isimlendirilir. Bundan dolayı nemliliğin kurulukla kuvvetli bir biçimde karışması esnasında kırılma, meydana gelir.

Yumuşaklık, nemlilikten, sertlik ise kuruluktan (yabûset) meydana gelir.

Yapısal düzlülük nemlilikten, yapısal sertlik kuruluktan meydana gelir. Öyleyse bu yapıların aslı bu dört unsurdur, geriye kalanlar da bunlara katılan şeylerdir.

Bu dört bölüm, bu dört husustan uzak değildir.

Koku, tat ve rengin yukarıdaki unsurlarda bulunmamaları caizdir. Havanın rengi, havanın ve suların tadı, havanın ve taşın kokusu yoktur. Öyleyse cisimlerde öncelikle dokunmaya dair nitelikler bulunur. Onları görme, koklama, tatma ve işitme takip eder. Öyleyse ilk karışım bu dört yapıya aittir.

Hafiflik sıcaklıkla, ağırlık ise soğuklukla beraber bulunur. Sıcaklık ve soğukluğun arttığı nesnede, hafiflik ve ağırlık ta artar. Kuru, sıcak, hafiflik bakımından en şiddetli olanıdır. Kuru soğuk ise ağırlık bakımından en şiddetli olanıdır.

Hiçbir cisimde bu niteliklerden iki tanesi kesinlikle bir araya gelemediğine göre, birleşimler dörttür:

Kuru sıcak: Bu ikisi en açık şekilde ateşte bulunurlar; ateş, basit kuru sıcaktır.

Nemli sıcak: Hava böyledir.

Kuru soğuk ise, topraktır.

Öyleyse birleşik cisimlerin altındakiler, üstündekiler bu anlamlardadır ve içinde bu yapılar çoğunlukta olanlar birleşiklere yaklaşmaktadırlar.

Havanın yapı olarak sıcak olduğuna dair kanıt, su içinde hapsedildiğinde havanın yukarıya doğru çıkmak istemesidir. Suyun altına ateş verilip muhafaza edildiğinde su, buharlaşır ve tırmanan havaya dönüşür. Bedenlerimize temas eden havanın soğukluğunu hissediyoruz. Zira hava, civarında bulunan suyun buharıyla karışmıştır. Toprak güneş tarafından ısıtılmasaydı ve civarındaki hava da bu sebeple ısınmasaydı hava, daha soğuk olurdu. Fakat toprağın civarında bulunan hava belli bir sınıra kadar ısınır. Bundan dolayı soğukluk azalır, daha yukarılardaki hava belli bir sınıra kadar daha soğuk olur ve hava daha sonra ateş gibi olmasa da belli bir dereceye kadar ısınmaya başlar.

Toprak ise kurudur ve soğuktur. Soğukluğu kendisindendir. Toprak kendi başına bırakılsa yine soğuk olarak kalır. Soğukluk olmasaydı toprak ağır ve yoğun olmaz, yön bakımından da ateşin karşıt yönünü istemezdi. Öyleyse bu dört basit cisim, bütün cisimlerin ve bunların karışımından meydana gelen cisimlerin temelidirler.

İkinci İddia: Bu dört nitelik bir gurubun zannettiği gibi form değil, ilintidir. Zira form cevherdir; artma ve eksilme, daha güçlü ve daha zayıfı kabul etmez. Oysa bu cisimler sıcaklık ve soğukluk bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Nitekim birbirinden soğuk nice sular vardır; suyun formu soğukluk olsaydı, sıcaklıkla formu yok olurdu ve suyun mekânının, sıcaklığın mekânından ayrılması gerekecekti, suyun da bir gerçekliği kalmazdı. Çünkü soğukluğun bozuluşu, suyun hakikatini de bozar.

Havanın formu, hafiflik ve yukarıya doğru hareket olsaydı, suyun ortasında tulumun içinde hapsedildiğinde formu yok olduğundan havanın kalmaması gerekirdi.

Bunlar ilintilerdir. Unsurların formu başka bir yapıdır. Yani, heyûlada gerçek hüviyetlerindedirler, kendi başlarına duyu organları ile idrak edilmezler. Duyu organlarıyla idrak edilenler; renk, soğukluk, nemlilik ve bu yapıdan ilintilerdir. Bunlar da ancak eylemleri ile tanınırlar; [Bu ilintiler; örneğin] tabii yerinde cisimde sukûn, yerinden ayrıldığında da ona dönüş eylemini gerçekleştirirler. Bu ilintiler, ağırlık ve hafiflik olarak ifade edilen eğilimi, her cisimde özel bir nitelik ve özel bir niceliği gerektirirler. Suyun yapısı, soğukluğun kendisinde açığa çıkmasıdır. Zorla ısıtılıp, soğukluğu giderilen su, kendi haline bırakıldığında tekrar soğur.

Zorla yukarıya fırlatılan su, zorlama ortadan kalktığında aşağıya doğru hareket eder. Aynı şekilde suyun miktarı zorla artırılarak veya küçülterek değiştirilirse zorlama kalktığında, tabii miktarına döner.

Öyleyse bu dört unsurdan her birinin varlığı ve hakikati olan bir formu vardır. Duyulur nitelikler ise ilintilerdir.

Üçüncü İddia: Bu unsurlar dönüşümü ve değişimi kabul ederler. Suyun sıcak olması, yani; bizatihi suda sıcaklık niteliğinin meydana gelmesi caizdir. Diğer unsurlar da böyledir.

Sıcaklık, üç sebepten meydana gelir:

1. Ateş gibi sıcak bir cismin, nesnenin civarında olmasıyla sıcaklık meydana gelir. Nitekim ateş, civarındaki suyu ısıtır.

2. Hareketle sıcaklık meydana gelir. Kaptaki yoğurdun hareketle ısınması gibi. Nitekim akan su, duran sudan sıcaktır, bir taş bir taşa sürtüldüğünde ısınır ve ondan ateş çıkar.

3. Işık, ısıyı meydana getirir. Bir cisim aydınlandığında ısınır, nitekim yakıcı olan aynalar da, ışığıyla yakar. Bir grup bu hususta farklı bir görüş ileri sürerek dediler ki; su ve toprak ısınmaz. Hava da soğumaz. Söz konusu grup, yukarıdaki hususlar için farklı bir açıklama önerisinde bulunarak: Su, ateşe temas ettiğinde ateşten parçalar ayrılarak gelip suyun parçaları ile karışır, suyun ısısı da ateşten ayrılıp suya karışan bu parçalardır. Bu esnada suyun soğukluğu ateşin parçalarının çoğunlukta olması dolayısıyla gizlenir, yoksa su kendi içinde yine soğuktur. Ateşin desteği kesildiği zaman, ateşin parçaları suyu terk eder ve soğukluk gizlendikten sonra- yok olduktan sonra değil- tekrar açığa çıkar.

Nesne, hareket ile ısınır. Çünkü nesnenin içi (batın) ateşin parçalarından arınmış değildir. Hareket, ateş parçalarını açığa çıkarır.

Işık, başkasını ısıtmaz; ışık, bir ilinti değildir, kendi içinde sıcak olan bir cisimdir, latiftir ve bir yerden bir yere intikal eder." derler.

Bu açıklamayı önermelerinin sebebi; bu ilintilerin formlar olduğunu zannetmeleridir. Çünkü formu kalmakla beraber, suyun soğukluğunun ortadan kalkmasını izah edemediler. Bu açıklamayı da bundan dolayı önerdiler.

Biz bu iddianın geçersizliğini ortaya koyduk, onların bu üç şekilde delil getirmelerinin geçersizliğini konuşacağız.

1. Hareketin, ateşin gizli olan kısımlarını ortaya çıkardığıdır. Bu iddianın geçersiz olduğuna şu delalet eder. Eğer bu doğru olsaydı ısının nesnenin içini terk etmesiyle, dışının ısınması, içinin ise soğuması gerekirdi. Oysa [vakıa] böyle değildir; ucu bakırdan yapılmış ok, fırlatıldığında tamamen erir. Şayet sıcaklık dışarıya çıksaydı, içinin sertliği artar, temren de erimezdi.

Nasıl...? nesneyi hareketle ısınmadan önce kırıp içine dokunulsa, içinin önceki durumdan sıcak olduğu görülür. Dışı (zahir) da böyledir. Su da uzun süre bir tulumun içinde hareket ettiğinde, bütün parçala-

rıyla; içinin ve dışının benzer şekilde sıcak oldukları görülür, bu da sıcaklığın bütün parçalarda meydana geldiğine ve intikal etmediğine delalet eder.

Sıcaklık, içinde sıcaklık bulunan ateşin parçalarını yoktan meydana getirmiştir, denilirse;

Denilir ki: Bu, dönüşümün olduğunun itirafıdır. Yani daha önce nesne vardı, sıcak değildi veya ısısı zayıftı, yenilendi, demektir.

Temren, kendi içindeki ısıdan değil, havadaki ateşin ısısından erir, diğer bütün parçaları da bu şekilde erir, denilirse:

Denilir ki: Bu geçersizdir. Çünkü hava, saf ateşten daha sıcak değildir ve ateşin içinde duran şey, hızlı bir şekilde hareket eden şeyden daha güçlü bir şekilde yanar. Zira etkileyen, etkide bulunmak için zamana ihtiyaç duyar. Öyle görünüyor ki, hava içinde etkilenen, kendisinde bulunan hafif bir hareketten dolayı yanmaya daha elverişlidir.

Nesne hareket ettiğinde, hareketinin hızıyla havanın ateşlerini kendisine çeker ve ateş, nesnenin içine girer, böylece nesnenin içinde ateşler oluşur, denilirse;

Denilir ki: Ateşin parçalarının nesneden çıkarak havaya yükselmesi, nesneye girişinden daha kolaydır. Bundan dolayı onun daha soğuk, ateşin kendisinden çıkması bakımından da daha katı olması gerekir. Zira ateş, zorunlu olarak nesnenin gözeneklerinden nesnenin içine girer. Gözeneklere girmek ihtimal dahilinde olduğu gibi, bu gözeneklerden ateşin çıkması da ihtimal dahilindedir. Kaldı ki, ateşin bilinmeyen bir yerden çıkması, bilinmeyen bir yere girmesinden kolaydır. Hareket, çıkışı engelliyorsa, girişi hayli hayli engeller.

2. Yan yana geldiklerinde ateşin parçalarının odun ve suya girmeleridir. Bunun inkar edilmesi mümkün değildir. Zira karışımın (ihtilat), sebeplerden biri olması caizdir. Fakat dönüşümün cevazı -yukarda geçtiği üzere- sabit olduğuna göre, nesnenin kendi içinde, içine ateş parçaları girmeksizin dönüşmesi de, uzak bir ihtimal değildir.

3. Işığın, sıcak bir cisim olduğu iddiasıdır. Bu, birkaç sebepten geçersizdir :

a. Işın, ateş alevi gibi sıcak ise, üzerine düştüğü vakit ateşin nesneyi örttüğü gibi ışının da nesneyi örtmesi gerekir. Oysa bilinmektedir ki, ateşin aksine ışın, nesneyi açığa çıkarmakta, örtmemektedir.

b. Işığın, tek bir yöne doğru hareket etmesi gerekir, ışık ise bütün yönlere yayılmaktadır.

c. Işığının uzak bir yere ulaşması, yakın bir yere ulaşmasından daha yavaş olmalıdır.

Güneş tutulması esnasında bir lamba yakıldığında ikisinin ışığı aralarında fark olmaksızın aynı anda yere ulaşır.

4. Bir eve bir delik açılıp aniden kapatıldığında, deliğin kapatılmasıyla ışığın evden çıkması engellendiğinden, evin ve içinde bulunan cisimlerin aydınlık kalması gerekir. Delik kapandığında aydınlığın yok olacağını iddia ediyorlarsa; toprağın bazen karanlığı bazen de aydınlığı kabul eden bir cisim olduğunu kabul ediyorlardır demektir. Öyleyse aydınlık cismin ilintisidir ve kendisine ihtiyaç yoktur.

Gerçeğin itiraf edilmesi gerekir, o da şudur; güneşle karşılaşması veya güneşten ayrı kalması dolayısıyla toprak, bazen karanlığı bazen de aydınlığı kabul etmektedir.

d. Bu cisimler birbirinden ayrı iseler, toprağa ve havaya, ikisinin tümüne ışık nasıl ulaşmaktadır? Cisimler birbirleri ile bağlantılı ise, yani birbirlerinden ayrık değiller ise, ışık ve hava cisimleri birbirlerine nasıl girmektedirler? Birbirlerine girmiyorlarsa birbirlerinden ayrıktırlar demektir. Bu durumda ışık, toprağa nasıl ulaşmaktadır?

e. Güneşten veya lambadan, ışıklı cisimler havaya, toprağa geçiyor ise; her iki durumda da güneşin parçaları erir ve eksilir. Çünkü, ışıklı parçalar sadece güneşten ayrılmaktadır. Işıklı parçaların kendisinden ayrılması dolayısıyla ikinci durumunda güneşin parçalarının erimesi ve ışıklarının azalması gerekecektir. Bu ışıklı parçaların güneşten çıkmadıkları, güneşte sabit oldukları güneşin birer zorunlu niteliği oldukları, güneşle birlikte hareket ettikleri ve ancak güneş toprakla karşılaştığında bu parçaların toprağa geçtiği varsayılıyor ise bu sorunun cevabını yukarda iki yerde sunduk. Şunu demiştik: Işık, arkasındaki şeyleri örter, havanın cisimlerine girer. Oysa ışıktan bir şeyin havada kalmaması gerekir. Zira bir cismin hem yerden uzaklaşması ve hem de yere yaklaşması caiz değildir. Öyleyse havanın ışıktan hali olmaması gerekir. Işık havada bir cisim ortaya çıkarırsa, ışığın bunun üzerine düşmemesi gerekir. Çünkü şunun denmesi imkansızdır; yerin üzerindeki ışık, kendisine intikal eden bir cismin sunuluşunun (i'tirad) işaretidir.

f. Işık, cisim olsaydı su gibi yumuşak şeylerden değil, taş gibi sert şeylerden yansırdı

Bütün bu göstergeler ışığın ilinti olduğunu ortaya koymaktadır. Bu şu anlam gelir; aralarında şeffaf bir cisim olduğu takdirde güneş, karşılaştığı şeyde bir ilintinin meydana gelmesinin sebebidir. Aydınlatılmış cisim de yansıma veya kıvrılma yolu ile karşılaştığı şeylerde ışığın meydana gelmesinin sebebidir. Cisim ışığı kabul ettiğinde, sıcaklığı kabul eden bir cisim ise, hemen kendisinde sıcaklık meydana gelir. Bu da başka bir ilintidir.

4. İddia: Basit cisimler dışardan bir şey eklemeksizin daha büyük ve daha küçük bir miktarı kabul ederler. Su; bazen büyür bazen de küçülür. Su ısındığı zaman olduğundan büyük, soğuduğu ve donduğu zaman da daha küçük olur. Suyun gerçek miktarı ise, ikisi arasındaki ılık olma halidir.

Miktarın heyûlada bir ilinti olduğu ve tek bir miktar üzerinde anlaşmanın gerekmediği yukarıda ifade edildi. Biz şimdi gözlem ile bunun doğruluğuna kanıt getirmekteyiz; içki, şarap testisinde öylesine şişer ki, şişeyi patlatır, *siyahe* diye isimlendirilen bakır testi, su ile dolu iken ağzı kapatılıp altında ateş yakıldığında kırılır. Bunun sebebi, suyun olduğundan daha çok olmasından başka bir şey değildir.

Belki de ateşin parçalarının, testinin içine girmesiyle su artmıştır, denilirse;

Denilir ki: Su, hiç dışarı çıkmadığı halde ateş, testinin içine nasıl girebilmektedir? Şayet biraz su dışarı çıksaydı ve yerine ateş parçaları girseydi, daha önce olduğu kadar olurdu ve yine testi kırılmazdı.

Ateş yukarı çıkmak istemiştir, bundan dolayı testi kırılmıştır, denilirse;

Denilir ki: Bu durumun testiyi kırması değil, uçurması gerekirdi; zira testi hafiftir, sağlam olan testiyi yukarıya kaldırmak, kırmaktan daha kolaydır ve bu durumda ateşin temas ettiği yerin kırılması gerekirdi. Testinin kırılmasının gerçek nedeni şudur; su her yönden yayılmaktadır, bütün yönlerden testinin yüzeyini itmektedir, en zayıf olan yerden testi, patlamaktadır.

Öyleyse miktar bir ilintidir; eksilir ve artar. Miktarı gerektiren yapı yok olmaz fakat bir baskı olmadığı sürece özel bir ilintiyi kabul

eder. Bir zorlayıcı bulunursa bazen onu yapısının gerektirdiği hedefe ulaşmaktan alı koyar.

5. **İddia:** Bu dört unsur birbirine dönüşür;

Hava, su veya ateşe,

Su, hava veya toprağa dönüşür

Geriye kalanlar da böyledir

Bir grup bunu inkar etmiştir.

İspatı (burhan): Gözlem (müşahede) bunun kanıtıdır. Demircilerin körüğü uzun süre güçlü bir şekilde üfürülürse, içinde bulunan hava ısınır, yanar ve ateş olur. Ateşin de yanan havadan başka bir anlamı yoktur.

Camdan bir testi, örneğin kar'ın ortasında belli bir ölçü (muhendim) ve bir terkip ile yapılırsa içindeki hava soğur ve suya dönüşür, yüzeyinde de damlalar toplanır. Damlalar çoğaldığında da su, testinin dibine iner. Bunun sebebi, suyun gözeneklerden içeriye girmesi değildir. Zira dışarıdaki su azalmamaktadır, soğuk su yerine sıcak su olmuş olsaydı, suyun gözeneklerden içeri girmesi daha uygun olurdu. Testinin dışındaki su sıcak olsaydı, bu şekilde testinin yüzeyinde damlalar toplanıp testinin dibine inmezdi. Bilakis aşırı soğuk su veya kar olduğu zaman bu gerçekleşir. Aynı şekilde dışarıdan su testiye girmiş olsaydı, damlalar ancak suyun bulunduğu yerde bulunurdu. Oysa damlalar bazen testinin kardan yüksek kenarında bulunur. Nitekim aşırı soğukların olduğu bazı bölgelerde bazen soğukluğun, bulutsuz bir zamanda yere yakın temiz (safi) havayı kapladığı, havayı kar'a dönüştürdüğü ve yere düşerek, büyük bir kütle oluşturduğu gözlenmektedir..

Suyun havaya dönüşmesi; altında ateş yakılıp, buhar havaya yükseldiğinde açıkça görülür.

Suyun toprağa dönüşmesi; içinde pürüzlü taşlaşma ve katılaşma gücü olan ve toprağa düşen yağmurun saf damlalarında bu görülür. Bu damlalar anında taşlaşarak katılaşır ve bu görülür.

Taşın eritilerek suya dönüşmesi ise: kimya sanatının taşların, eritilmesine dair tecrübeleri ile bu anlaşılır.

Bütün bunlar unsurlarda heyûlanın ortak olması dolayısıyladır. Heyûla için bu formların hiçbiri özünden dolayı belirlenmiş değildir. Bilakis karşılaştığı sebebe bağlı olarak heyûla, formu kabul eder. Sebep

değiştiğinde, form da değişir ve bu formun ilişkisinden oluşan ilintiler başka bir formun meydana gelmesinin şartlarını meydana getirir. Örneğin suyun sıcaklığı galip geldiğinde su, daha çok havaî bir forma hazırlanmış olur. Sürekli bir biçimde sıcaklık arttırıldığında suya ait form devam etmekle beraber, havasal gücü tamamlanıncaya kadar bu sürerse, suyun havaî forma girmesi daha uygun olur. Suya ait form çıkarılır ve havaya ait form giyilir, Formları Bağışlayan (vahibu's-Suver) tarafından havasal form, verilir.

6. İddia: Ay altı varlıklar (süfliyât), göksel cisimler (semâviyât) tarafından etkilenmeyi kabul ederler. Etki bakımından gezegenlerin en açık olanları ay ve güneştir; zira onların etkisiyle meyvelerin olgunlaşması, denizlerin gelgitleri meydana gelmektedir. Ayın fazlalığı ile gelgit çoğalmakta ve meyveler artmaktadır. Diğer konulara ait ayrıntılar da detayları anlatan kitaplardan öğrenilebilir.

Güneş ve ayın ay altı varlıklarına en belirgin etkileri ışık ve ışık vasıtasıyla meydana gelen sıcaklıkta ortaya çıkar. Işık vasıtasıyla sıcaklık meydana gelmesine rağmen güneşin kendisinin sıcak olması gerekmez. Güneşin, ısıttığı zaman buharlaşma yolu ile suyu yukarıya doğru hareket ettirmesi, güneşin yukarıya doğru hareket ettiğine delalet etmediği gibi, suyun sıcaklığı da, güneşin sıcaklığına delalet etmez. Yukarıda açıklandığı gibi, gök cisimlerinin bu yapılardan farklı beşinci bir yapıları daha vardır. Bu ilintiler birbirlerine aşıktırlar, birbirlerine bağlıdırlar ve birbirlerine karşı öfke içerisindedirler.

Sıcaklık, hareketten, ışık da sıcaklıktan ayrılamaz. Yani, bu ikisinden her biri, diğerinin kabul edilmesi için, Formları bağışlayan tarafından kendisine form verilinceye kadar birbirlerine yeti (istidat) verirler. Öyleyse nesnenin eyleminin kendi cinsinden olması zaruri değildir. Fakat genellikle başka bir cinsten cisimde meydana gelen fiil, faile uygundur;

Sıcaklık, ateşten; soğukluk, sudan; ışık, güneştendir.

Cismin, cisimdeki eylemi: Cismin cisimdeki eylemi, bazen civarında bulunmak ile gerçekleşir; soğuk bir cismin temas ettiği başka bir cismi soğutması, rüzgarın temas ettiği başka bir cismi hareket ettirmesi gibi. Bazen de karşı karşıya kalmakla cisim cisimde eylemde bulunur; nite-

kim güneşin doğduğu yönde yeşil renkli bir nesne, beyaz bir duvarla karşılaştığında bir akis gibi yeşilliğin duvarda meydana gelmesini gerektirir.

Form da, ayna ile karşılaştığında -ayna sağlam ise- aynısının aynada izlenim bırakmasını gerektirir. Aynı şekilde uzakta olan renkli bir şeyin gözle karşılaşması, formunun aynısının gözde meydana gelmesini gerektirir. Temas ettiğinde, yani renkli cisim göze temas ettiğinde bu gerekmez. Bunun gerçek sebebi, ışığın bir parçasının göze veya aynaya kadar uzaması veya formlardan birinin gözden veya aynadan çıkması değildir, zira bu imkansızdır.

Aynı şekilde yoğun cisimle karşı karşıya olan aydınlatıcı cisim, aralarında şeffaf bir cisim bulunduğu sürece yenileme yoluyla formunun tıpkısının yoğun cisimde meydana gelmesinin sebebidir.

Herhangi bir nedenle nesnede ışık meydana geldiğinde, cisim hareket için hazır hale gelir ve ısınır. Bazen de nesnedeki ısı nesneyi harekete hazır hale getirir. Böyle bir durumda nesne bir suda bulunuyor ise, buharla tırmanmaya başlar.

Mercekler, koni biçiminde çukurlar olduklarından yakarlar. Odak noktası, ışığı alma ve yansıtma yoluyla aynanın bütün parçalarından gelen ışığı kabul eder, bununla odak noktasının ısı ve ışık yetisi güçlenir, ısısı güçlendiğinden dolayı da yakar.

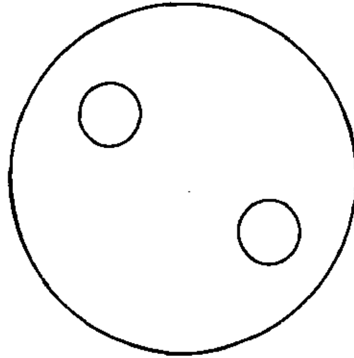
Yazın ısı artar. Aydınlatıcı cismin ışığı tam karşı karşıya gelme ile güçlenir. Çünkü ışık ancak karşı karşıya gelme ile eylemde bulunur; karşılaşma güçlü olunca ışık ta artar. Tam karşı karşıya gelme ise güneş dikey iken gerçekleşir. Yazın güneş, kuzey tarafında tepemize yakın bir yerdedir. Bundan dolayı yaz mevsiminin gündüzleri, kış mevsiminin gündüzlerinden daha aydınlık ve zorunlu olarak daha sıcak olurlar. Kış mevsiminde güneş güneye doğru yöneldiği için, dikeylik bozulur, ışık zayıflar dolayısıyla sıcaklık ta zayıflar. Dikeyden kastım da, güneşin merkezinden iki yönden iki açı üzere yere doğru uzanan ve kaim olan çizgidir. Açıların farklılığından dolayı sapan ışınlar ise, dikey değillerdir.

7. İddia: Bu unsurların gök cisimlerinin merkezinde bulunmaları gerekir. Bu unsurların merkezden çıkmaları düşünülemez. Göklerin

içinde bu unsurlara ait iki tabii yerin bulunması da düşünülemez. Bilakis unsurlardan her birinin sadece bir yerinin olması gerekir. Unsurların, göklerin merkezinden yüzeyine çıkmalarının caiz olmamasına gelince; yukarıda geçtiği üzere unsurlar, doğrusal hareketi kabul ettiklerinden iki farklı yöne sahiptirler. Bundan dolayı yönlerini sınırlayan bir cisim onları kuşatmadıkça var olmaları düşünülemez. Evrenin en üst yüzeyinde bir cisim tarafından kuşatılmadan merkezden, yüzeye çıkmalarının varsayılması da imkansızdır. Başka bir gök varsayılsa ve bununla birlikte, birbirine yakın veya birbirinden uzak iki evren farz edilse yine de aralarında bir boşluğun bulunması imkansızdır. Çünkü boşluğun kendisi imkansızdır.



İki yöne sahip olan boyutun, iki yönü arasında doğrusal bir hareket düşünüldüğünden, boyut iki yönün farklılığını gerektiren bir şeye ihtiyaç duyar.



Biz, cismin dışardan bir yön gerektirmediğini açıkladık, bu durumda iki yönü içeren ve çevreleyen üçüncü bir cisme ihtiyaç vardır. Bu da muhaldir. Zira bu; iki toprak parçasının, iki yerde olması ve ay cismi, unsurlar cismi gibi kuşatıcı bir cismin onları kuşatması ve hepsinin birden ay feleğinde olmaları anlamına gelir; bu da imkansızdır.

Bundan dolayı diyoruz ki, basit unsurun yeri tek olmalıdır, eğer iki mekân kendisi için varsayılsa, örneğin su için iki mekân arasında bir yer varsayılsa ve öylece bırakılsa şu hususlardan kurtulamaz: Su ya iki yerden birine yapısı gereği yönelir ve bu yer diğerinin aksine onun tabii mekânı olur, ya da suyun bir kısmı bir yere, diğer kısmı da öteki yere yönelir ki bu imkansızdır. Zira su, parçaları birbirinin misli olan basit bir cisimdir. Parçalarının hareketleri de birbirlerine benzemelidir. Zira suyun bir kısmını bir mekâna has kılan bir şey yoktur ki, suyun bir kısmı bir kısmından ayrılsın.

* * *

Cismin tabii mekânı, cismin parçaları farklı yerlere konulup tabii hallerine bırakıldığında, hepsinin kendisine doğru hareket ettiği ve içinde toplandığı yerdir. Öyleyse suyun tamamının yeri, bütün parçaların içinde toplandığı yerdir ve bu, zikrettiğimiz imkansızlığa götürmez.

Bundan da açığa çıkıyor ki, evren bir tanedir ve birden fazla olması da mümkün değildir, evrenin cisimleri de; yöne (cihet) ihtiyaç duyan, yöne sahip olan cisimler, olmak üzere iki kısma ayrılırlar.

Yöne ihtiyaç duyan cisimler, yön sahibi cismin ortasında bulunmalıdır ki, yakınlık ve uzaklık yönleri, birbirinden ayrılabilsin. Yöne ihtiyaç duyan cismin, bir kısmının bir kısmına dahil olması gerekir, başka türlü olması caiz değildir.

Bütün bunlar bir yönteme dayanır, bu usul de şudur: Bu cisimler basit cisimlerdir. Her basit cismin tabii bir şekli vardır, bu şekil küre'dir.

Cismin tabii ve tek bir mekânı vardır.

Boşluğun olmadığı açığa çıkmıştır.

Zikrettiğimiz sonuçlar bu temeller üzerine, bina edilmişlerdir.

Diyoruz ki: Her cismin tabii bir mekânı vardır, zira zorlamalardan kurtulduğu zaman cisim, ya bir mekânda durur ki, biz bunun onun tabii mekânı olduğunu söylüyoruz. Ya da hareket eder ve zorunlu olarak tabii mekânı olan yere doğru yönelir.

Diyoruz ki: Tabii mekân yalnızca bir tane olmalıdır ki, imkansızlık gerekmesin. İmkansızlık (muhal) iki sınırda serbest bırakıldı-

ğında basit cismin cüzlerinin, bir kısmı şu tarafa diğer kısmı da öbür tarafa olmak üzere iki mekâna yönelerek birbirinden ayrılmasıdır. Cisim iki yerden birini terk edip diğer yere doğru yönelirse, tabii mekân onun yöneldiği mekândır.

Üçüncü Makale
KARIŞIMLAR VE BİRLEŞİMLER

Bu konuda beş hususu incelemek gerekmektedir.

Birinci inceleme: Karışımın (mizac) hakikati hakkındadır. Karışımın anlamı, bütünde benzer bir niteliğe kavuşuncaya kadar, niteliğini değiştirecek şekilde unsurların birbirine etkide bulunarak birbirine karışmasıdır (imtizac). İşte unsurların karar kılma (isitikrar) olayı, *karışım (imtizac)* olarak isimlendirilir. Zira soğuğun soğukluğundan sıcaklık, sıcağın sıcaklığından da soğukluk kırılmaktadır, yaş ve kuru da böyledir. Nitekim formların ilintileri olarak açıkladığımız duyulur nitelikler karşılıklı etkileşim ile (tefâul) birbirine denk ve benzer hale gelirler.

Formlar ise. bu nitelikleri gerektiren güçtür. Bu güç karşılıklı etkileşim devam ettiği sürece devam eder. Zira bütün formlar iptal edilirse karışım değil, bozuluş meydana gelir. Örneğin ateşlik formu iptal edilip, havaî form bırakılırsa bu; karışım değil, ateşin havaya dönüşmesidir. Nitelikler, etkileşim ile değişmiyorlarsa, karışım değil, yan yanalık (mucaveret) meydana gelir.

Aristo şöyle demiştir: Unsurların gücü, karışımlarda daima vardır. Aristo bununla ancak etkin gücü kastetmektedir. Etkileşim gücünün ortadan kalkması, bozuluşa delalet eder. Aristo, bununla karışımın, bozuluş olmadığına delil getirmek istemiştir.

Karışıma giren iki unsur birbirine denk iseler, bozuluş nasıl meydana gelir? Zira parça, kendisine denk parçayı bozmaz. Karışımda unsurlardan biri üstün gelirse, üstün gelen kısım kalır, mağlup olan ise, yok olur ve galip gelen unsura dönüşür.

Özetle: Cevherler arasında herhangi bir vasıta yoktur. Formlar da, artma ve eksilmeyi kabul etmeyen cevherlerdir.

Bundan da karışımın gerçekliğine inanmak gerekmektedir. Karışım zihinde: a- Dengeli, ve; b- Eğilimli karışım olmak üzere iki kısma ayrılır.

Dengeli karışım mümkün değildir; zira dengeli karışım, cismin ne durgun ne de hareketli olmasını gerektirir. Böyle bir karışım toprağın üzerinde dursa toprak, havada dursa hava, ateşe doğru hareket etse ateş, toprağa doğru hareket etse toprak üstün gelir. Bu durumda karışımın, bir yerde durmaması ve bir yere hareket etmemesi gerekecektir, bu da imkansızdır.

İkinci inceleme: Yukarıda basitlikleri ve nitelikleri söz konusu olan unsurların ilk harmanlanması hakkındadır.

Bilinmelidir ki toprak, üç tabakadır:

1. Alt tabaka: Merkezin çevresinde, yayılmaya eğilimli olan saf toprak tabakası.

2. Bu tabakanın üstünde ise kendisine çektiği suların nemi (rutubet) ile karışmış bir tabaka vardır ki, balçığa benzer bir tabakadır.

3. Bu tabakanın da üstünde, yer yüzü tabakası vardır. Yeryüzü tabakası da; denizin kapladığı, ve denizin kaplamadığı olmak üzere iki kısma ayrılır.

Denizin altındaki yer yüzü tabakasına, akıcılık, denizin kaplamadığı kısımda ise, güneşin sıcaklığı nedeniyle kuruluk galiptir. Su, toprak tarafından kuşatılmadığı zaman, toprak suya dönüşür ve zorunlu olarak bu yerde bir çöküntü meydana gelir. Bazen de su, toprağa dönüşür ve bu sebeple de tepeler meydana gelir. Toprak serttir. Toprağın hava ve su formunda bir şekli (muşakelet) de yoktur ki, bir kısmı bir kısmını ayakta tutsun, kendisinden farklılık kalksın ve su, hava gibi daire şeklinde bir şekil alsın. Oysa toprak, yüksekten alçağa doğru meyleder ve bazı yerler havanın etkisine açık kalır.

İlahi inayetin gerektirdiği budur; kara hayvanları, yaşamlarının devamı için hava ile beslenmek zorundadırlar. Bu durumun sağlam ve sürekli olması için, topraklığın suya üstün gelmesi gerekir. Yine kara hayvanlarının varlığının tamamlanması için, toprağın bazı yerleri hiçbir şekilde havanın etkisine açık olmamalıdır.

Hava da dört tabakadır: İçinde suların etrafından kendisine doğru yükselen buharlardan akıcı şeyler bulunan ve yeryüzünden hemen sonra başlayan hava tabakası. Bu tabakada bir sıcaklık vardır. Zira toprak güneşten ışık alır ve ısınır, bu ısı, çevresinde bulunanlara da geçer. Bu tabakanın üstünde ise, buharsal bir rutubetten uzak olmayan, fakat daha az sıcak, bir tabaka bulunmaktadır. Bu tabaka yeryüzünden uzak olduğundan, toprağın sıcaklığı kendisine yükselmemektedir. Bu tabakanın üstünde ise, saf hava tabakası bulunmaktadır. Zira topraktan yansıyan sıcaklık ve buhar bu tabakaya hiç yükselmemektedir.

Bu tabakanın üstünde ise, duman halinde bir tabaka bulunmaktadır. Böylece topraktaki dumanlar havada yükselmekte ve etkileyen alemi (alemu'l-esir) yani, ateşi amaçlamaktadırlar. Bunlar tırmanmak ve yanmak için havanın en üst yüzeyinde serpilmiş gibiler.

Ateş ise tek bir yakıcı tabakadan meydana gelmektedir, ışığı yoktur, hava gibi latiftir. Havanın bir rengi olsaydı, yıldızların gece görünmesini engellerdi ve tutuşmuş ateşin olduğu gibi onun da ışığı olurdu.

Lambanın rengi, ışığıdır. O da saf ateşin sıkıca karanlık dumana yapışmasından meydana gelmiştir, bütün bunlardan renk ve ışık meydana gelmektedir. Yoksa safi ateşin [kendine özgü] bir rengi yoktur. Lambada ateş güçlendirildiği zaman, lambanın bir rengi olmaz ve bu durumda lambanın içinde ancak hava ve boşluk bulunan bir delik olduğu zannedilir. Gerçek anlamda ateş, budur. Bir rengi olduğunda bu, dumana yapışmış olmasındandır. Gerçekte ise bu, ateşin değil, yanmakta olan yağın veya odunun rengidir. Ateş de hava gibidir; ne rengi vardır, ne de ışığı. Zira ateş de yanmış bir hava olduğundan şeffaftır.

Üçüncü inceleme: Buhar maddesinden, atmosferde oluşan şeyler hakkındadır.

Güneş, ışık vasıtasıyla toprağı ısıttığı zaman, nemli topraktan buharın, kuru topraktan da dumanın yükseldiği görülür. Nitekim duman ve buharın toprağın altında tutulması ile toprağın içinde madenlerin oluştuğunu müşahede ettiğimiz gibi, toprağın altından kurtulup havada tırmanan buharlardan da zikredilmeye değer bir çok şeyin meydana geldiği gözlenmektedir.

Buhar maddesinden atmosferde meydana gelen şeyler; bulut, yağmur, kar, dolu, gökkuşağı, hale/ışık halkası ve bundan başka şeylerdir. Ne zaman sıcak hava tabakasından, soğuk alana doğru bir şey yükselse, soğukla yoğunlaşır, katılaşır ve bulut haline gelir. Çünkü soğuk; sıcak buharı, suya dönüştürmede atmosferde daha etkilidir. Bu da ısı sebebiyle buharın latif hale gelmesindendir. Kış mevsimi girdiğinde hamamın sıcaklığının arttığını ve havasının daha karanlık olduğunu, buharın bulutlar gibi yoğunlaştığını görmüyor musunuz? Bundan dolayı su, ikindi vakti güneşin sıcaklığıyla yumuşasın diye, güneşe bırakılmaktadır, soğutulmak istendiğinde de, gece kuzey yönüne su bırakılır.

Aynı şekilde kış mevsiminde sıcak ve soğuk su yere döküldüklerinde sıcak su, soğuk sudan önce donar. Bunun örneği, soğuk memleketlerde sıcak su ile abdest alan kişide görülür; abdest alır almaz saçında su donar. Oysa soğuk su böyle değildir.

Güneşin sıcaklığı toprağa iyice etki ettiğinde, sert dağların altında olanları hariç, toprağın içinde bulunan buharlar yükselir. Bu dağlar buharların çıkmasına engel olurlar, zira buralarda buharların çıkmasını engelleyen ve buharı içinde tutan imbikler mevcuttur. Dağların altında olmayan buharlar ise, toprağın gözeneklerinden dışarı çıkmayı başarırlar. Toprağın altında tutulan buhar, madenlerin maddesi olmuş olur. Dağların patikalarında güçlenip çıkış yolu bulduğunda ise buhar, uygun bir miktara kadar dağdan yükseğe çıkar, sonra değişir. Buhar zayıf ise, güneş dağlarda sıcaklığıyla onu ayrıştırır ve onu hava olarak çözer. Bundan dolayı yaz mevsiminin gündüzlerinde bulut az, kış gecelerinde ise bulut çok olur. Bu ya buharın güçlü olması veya kış mevsiminde güneşin sıcaklığının zayıf olması ya da her iki hususun bir araya gelmesi sebebiyledir ki, ısı buharı etkilememektedir. Belki de rüzgar bulutları birbirinin üstüne sevk ederek onların birbirine eklenmesinde belirleyici olmuştur. Bulut, soğuk tabakaya ulaştığında yoğunlaşarak su ve damlalara dönüşür ve *yağmur* adını alır. Bulut, buhar gibi belli bir yüksekliğe kadar tırmanır ve kendisini kuşatan cisme kadar ulaşır. Bulut burada en ufak bir soğuklukla karşılaşırsa üzerinde hemen damlalar birikir, damlalar toplanmadan ve daha büyük damlalara dönüşmeden daha şiddetli bir soğukla karşılaşırsa donar, parçaları birbirinden ayrılır, atılmış pamuk gibi yere iner, bu da *kar* olarak isimlendirilir. Damlalar

soğukla karşılaşmadan bir araya toplanıp, başka yönden gelen bir sıcaklıkla karşılaşırsa, soğuklukları içlerine çöker, damlaların içinde yayılmış olan havanın soğukluğu ise artar. Bu durumda damlalar katılaşır, bu da *dolu* olarak isimlendirilir. Bundan dolayı dolu, ancak sonbahar ve ilk baharda yağar. Dışlarını kuşatan bir sıcaklık nedeniyle soğukluk, dolu tanelerinin içlerinde toplanır.

Ne zaman hava, yağmurla ıslanırsa, en ufak bir parlatmayla ayna gibi olur.

Güneş arkasında olduğu halde havanın karşısında duran kişi, aynanın karşısında duranın güneşi gördüğü gibi, güneşi havada görür. Güneşin ışığı, nemli buharla karışır ve bundan *gökkuşağı* doğar, gökkuşağının üç rengi vardır:

Belki aynanın tüm parçalarının güneşe uzaklığı bir olacak şekilde renk ortada ve daire biçimindedir. Ayna, gören ve görülen arasında ancak belli bir mesafe olduğunda formu gösterir. Optik biliminde bundan bahsedilir. Fakat [gök kuşağında] daire tamamlanmaz. Zira daire tamamlansaydı, yarısı yerin altına düşerdi. Güneş bu dairenin tepe noktası gibi bakanın tepesinde ve yere de yakın bir yükseklikte olurdu. Güneşin zeval vaktinden önce, gökkuşağı önce batıda sonra da doğu yönünde görülürse, güneş de bu esnada göğün ortasında ise; bütün bunlar birleştiğinde kış mevsiminde, gök kuşağı olarak küçük bir yaydan başkasını görmek mümkün olmayacaktır

Hâleye gelince; hâle ay tarafından çevrelenmiş bir dairedir, o da yukarıdaki sebeplerden böyledir. Ay ile göz arasındaki hava parlak ve ıslaktır. Ay, havanın bir parçasından görülür. Bu öyle bir parçadır ki, aynanın içinde dahi olsaydı yine ay kendisinde görünürdü. Bir pozisyonda aynada görünen şey, şayet bir çok ayna gözün etrafında konumlandırılmışlarsa ve nesne bütün aynalara aynı mesafede ise, aynalar ardışık bir biçimde bir bütün oluşturacak şekilde birbirlerine bağlanırsa, nesne bütün aynalarda görülür ve zorunlu olarak [bu nesne] daire şeklinde olacaktır.

Hale'nin ortası ancak karanlık olarak görülür. Çünkü, ortadaki buharı incedir; ışığa yaklaştığı zaman dağılır ve görünmez hale gelir, ışıktan uzaklaştığında ise görünür. Buhar, ne güneşte görülen atom tanecikleri ne de gölge gibi değildir, daha çok gündüzle gizlenen ve ge-

ceyle açığa çıkan yıldızlara benzemektedirler. Bundan dolayı dairenin ortasında bulut yokmuş gibi görünmektedir. Hava yağmurlu değilse, bazen bu daire yalnızca havanın soğukluğundan meydana gelir. Çünkü bu soğukluk nedeniyle havada ufak bir ıslaklık meydana gelmekte ve bu ıslaklığı engelleyecek ne bir duman ne de toz (ğubâr) bulunmamaktadır.

Dördüncü inceleme: Duman maddesinden meydana gelen şeyler hakkındadır.

Rüzgar, yıldırım, şihap, kuyruklu yıldızlar, gök gürültüsü ve şimşek dumandan meydana gelmişlerdir.

Duman yükseldiği zaman, buharın ortasından yükselir, duman daha çok yukarıya çıkmaya eğilimlidir ve buhardan daha güçlü bir harekete sahiptir. Duman yükselirken soğuk havaya çarparsa ağırlaşır, yoğunlaşır, alt üst olur ve bir defada havaya yüklenerek büyük bir pervanenin hareket ettirdiği gibi kuvvetli bir şekilde havayı hareket ettirir, bundan da *rüzgar* meydana gelir. Rüzgar hareket ettirilen bu havadan ibarettir. Dumana soğuk çarpmasa, etkileyen tabakaya (esîr) kadar tırmanır ve burada dumanın içinde ateş tutuşur, ondan da gözlenen bir *ateş* ortaya çıkar.

Bazen de bu ateş, dumanın uzunluğu oranında uzamak ister, bu durumda bozuk/ ters yıldız diye isimlendirilir, Duman ince ise; ya halis ateşe dönüşür, söner ve görünmez hale gelerek yok olur; çünkü ateş onu görünür olmaktan çıkarır. Veya sadece halis ateş (nârun sırfatun) haline gelir, o da salt ateştir (narun mahz) ya da duman yükselirken soğuğa denk gelir ve söner, havaya dönüşür ve şeffaf hale gelir. Onunla karşılaşan soğuk, sönmesinde etkili bir soğuk ise, duman havaya dönüşür. Eğer ateş güçlenir ve dumanın karartmasından kurtulmayı başarırsa, dumanın hepsi ateşe dönüşür. Çünkü duman bundan sonra soğumaz. Şayet duman yoğun ve tutuşmuş ise fakat yakınındakine dönüşmemişse, bu şekilde kontrol altında kalır. Bu durumda *kuyruklu yıldız* olarak görülür. Bazen ateş felek ile döner. Çünkü ateşin parçaları, felek altının (mak'ar) parçalarına yapışmıştır. Eğer ateş tutuşmamışsa feleği izler ve onun yerinde meydana gelen dumanı döndürür. Fakat onda tutuşan ateşi söndüren kararma, kırmızı olarak görülür ve ondan havada

kırmızımsı işaretler açığa çıkar, bir kısmının da kırmızılığı yok olur ve ateşi karartan karartı gibi olur ve havada karanlık bir delik gibi görünür.

Bulutların katmanları arasında dumandan bir şey kalmışsa ve soğumuşsa bulutun ortasında rüzgar haline gelir ve bulutun içinde kuvvetli bir şekilde hareket eder, hareketinden de *gök gürültüsü* denilen bir ses ortaya çıkar. Hareketi ve hareket ettirilmesi güçlendirilirse havanın ısısından hava ve duman, ikisi birden tutuşur ve aydınlatıcı bir ateş haline gelirler, buna da *şimşek* adı verilir.

Tutuşan; kesif, ağır ve yakıcı ise, bulutların çarpışmalarıyla toprağa doğru itilir. Bu da *yıldırım* olarak isimlendirilir. Fakat bu öylesine ince bir ateştir ki, elbise ve yumuşak şeylere nüfuz eder; altın, demir gibi sert şeylere çarpar ve onları eritir. Yıldırım altını kesesinde eritir, fakat keseyi yakmaz. Süslemeli altını eritir, altın olmayan kısmı ise yakmaz. Yıldırım, gök gürültüsünden soyutlanamaz. Çünkü ikisi de hareketten meydana gelirler, fakat göz tek bir algıya sahiptir, gök gürlemesinin sesi kulağa ulaşmadan yıldırım görülür. Çünkü göz zamansız idrak eder, işitme organı ise işiten ve işitilen arasında hava hareket edip, etkisi kulağa ulaşmadıkça idrak etmez.

Beşinci İnceleme: Madenlere dairdir. Madenler, yerin altında gizlenmiş duman ve buhardan oluşurlar. Buhar ve duman bir karışım oluştururlar, bu farklı karışımlar Formları bağışlayanın üzerlerine akıttığı formları kabul etmeye hazır hale gelirler.

Duman üstün gelirse, kükürt ve nişadır elde edilir. Buhar üstün gelirse, arı su elde edilir. Taşlaşmış katı (munakid) buhar ve dumandan ise, yakut, kristal vb. madenler meydana gelir. Bu tür madenlerin ateşle eritilmeleri zordur ve hiçbir çekicin altına da girmezler. Zira bunların dövülmeleri ve eritilmeleri, duhniyye denilen bir nemli yapışkan ile mümkün olmaktadır. Bu madenlerin içindeki nem tükenir tükenmez, donar ve katılaşırlar.

Altın, gümüş, bakır, kurşun gibi dövülen ve eriyen madenler ise, buharın dumanla karışımı sağlam ve cevherinde gizli ısı az bulunan

madenlerdir. Bunlarda nem ve yağ daima vardır. Bu da maden'in sıcaklığının, nemliliğine çokça etki etmesindedir. Bundan dolayı maden'in soğukluğu kırılır ve havaî bir şey de ona karışır. Bu tür madenlerde, havasal olanla birlikte biraz da topraklık geriye kalır. İşte bu tür madenler ateşte erir. Zira içinde bulunan kükürt eritmede ateşe yardımcı olur, nemi akıtarak tırmanmaya çalışır. Madene yapışan topraklık ise onu kendisine doğru çeker. Kükürt'ün havaya tırmanmasından, topraklığın ise onu toprağa çekmesinden, parçaları birbirinden ayrılmayan döngüsel bir hareket meydana gelir. Çünkü karışımı sağlamdır. Karışım zayıf olursa buhar yukarıya doğru tırmanır ve kendisini aşağıya çeken ağırlıktan kurtulur. Ateş güçlendirildiğinde buharın ayrılmasından dolayı, maden eksilir ve kurşun gibi kireç haline gelir.

Madende bulunan yağ, katılaşmaktan ne kadar uzaksa, o oranda çekicin altında dövülmeyi kabul eder. Katılaşıp (in'ıkâd), erimeyen madene gelince, üzerine kükürt ve arsenik atılarak madenle karıştırılıp emdirildiğinde; demir talaşı, talk maddesi ve harsina gibi hızlı bir şekilde erimeye başlar.

Soğukluğun katılaştırdığı her şeyi, sıcaklık mum gibi eritir; Sıcaklığın katılaştırdığı her şeyi, soğukluk tuz gib eritir. Tuz, sıcaklık ve toprağın kuruluğunun ortak etkisiyle katılaşır. Sıcaklık neme ve kuruluğa; ikisine birden yardım eder ve ikisinde artar.

Akıcılık yönü üstün olan her şey, soğukluk ile katılaşır. Topraklık yönü üstün olan da sıcaklıkla katılaşırlar. Nesnede nemlilik ve topraklık bulunduğu zaman, topraklığın sıcaklıkla ilişkisi daha güçlü ise, nesne soğuk hava ile katılaşır ve demir gibi, zor erir. Bunun ayrıntıları sözü uzatmayı gerektirir.

Kimya ilmi ve bunun dışındaki bir çok ilim bundan doğmuştur.

Dördüncü Makale

BİTKİSEL, HAYVANSAL VE İNSANÎ NEFSE DAİR

Bitkisel nefis: Buhar ve dumanın karışımı, madenlerin formlarının kabulü için bir yeti sağladığı gibi, bazen de unsurların (su, hava, ateş, toprak) daha güzel, tam ve dengeye daha yakın, birbirine karışmış niteliklerdeki zıtlıklardan uzak bir karışımı (imtizac) meydana gelir ki; cansızların formundan üstün başka bir formun kabulü için hazır hale gelirler ve cansızlarda bulunmayan büyüme kendilerinde meydana gelir. İşte bu form, *bitkisel nefis* diye isimlendirilir. Bu nefis, ağaç ve bitkilerde (necm) bulunur. Bu nefsin üç fonksiyonu vardır:

1. Besleme gücü.
2. Büyüme gücü.
3. Doğurma gücü.

Besleme: Fiilî olarak değil, güç bakımından beslenen cisme benzeyen bir cisimden ibarettir.

Besleyici güç, beslenen şeye ulaştığında kendisine etkide bulunur. Besleyici güç, besinleri eriten bir güçtür, besinin formunu çıkarır, beslenenin formunu giydirir ve cüzlerinde yayar, beslenene yapışır ve çözülen parçalarının yerini tutar.

Büyüme: Büyüyene uygun olarak cismin, üç kenarından- uyumlu bir şekilde büyümesini tamamlayıncaya kadar- kendisine uygun olan farklılıklarla birlikte yani; büyüyenin alçalan, yükselen, yuvarlak olan ve uzayan parçalarında besin ile büyümesinden ibarettir. Bu eyleme uygun olan güç, *büyüten güç* olarak isimlendirilmektedir. Bu güç, duyu ile algılanmaz. Eylem (fiil) ona delalet eder. Zira her eylemin bir öznesi (faili) olmalıdır ve öznenin eylemden türeyen bir ismi vardır.

Doğurma Gücü: Kendisinin tıpkısı olan bir formu kabul etmesi için, güç bakımından kendisine benzeyen bir parçayı cisimden ayıran güçtür; hayvanlardaki sperma, tahıllardaki tohum gibi.

Besleme Gücü: Ömrün sonuna kadar işlevseldir, fakat çözülenin yerini tutmada acze düştüğü ve besini çözmede zayıfladığı için ömrün sonlarına doğru bu güç, zayıflar.

Büyüme Gücü: Erginlik çağı ve büyüme tamamlanıncaya kadar iş görür, sonra durur. Zaman dolayısıyla değil, miktardaki fazlalık nedeniyle büyüme durduğunda doğurma gücü harekete geçer ve güçlenir.

Hayvansal Nefse Dair: Dengeye daha yakın ve öncekinden daha güzel bir karışım gerçekleşir ise, bu karışım hayvansal nefsi kabul etmeye hazır hale gelir. Hayvansal nefis, bitkisel nefisten daha mükemmeldir; zira onda bitkisel gücün yanında fazladan iki güç daha vardır:

İdrak edici güç .

Hareket ettirici güç.

Hayvan, idrak eden[76] ve irade ile hareket eden bir varlıktır.

Tek bir nefiste bu iki güç bulunur ve tek bir asl'a dönerler; bundan dolayı eylemleri birbirlerini etkiler. Ne zaman idrak meydana gelse; ya bir şeyi elde etmek, ya da bir şeyden sakınmak için hemen istek ortaya çıkar ve ondan da hareket doğar. Hareket ettiren gücün iradesinin olması gerekir. İrade de ancak istekle (şehvet) meydana gelir.

Eğilim: Ya gıda gibi bir isteğe yöneliktir ki, birey varlığını devam ettirmek için buna ihtiyaç duyar. Veya cima gibi türünü devam ettirmek için ona ihtiyaç duyar. İşte bu tür eğilime (nuzu') *şehvâni güç*, denilmektedir. Ya da savunma ve sakınmaya yöneliktir, varlığının devamına zıt ve olumsuz olan şeyleri savmak için canlı ona ihtiyaç duyar, buna da *öfke gücü* adı verilmektedir.

Korku, öfke gücünün zayıflamasından, isteksizlik de şehvâni gücün zayıflamasından kaynaklanmaktadır. Sinirlerde ve kaslarda yayılmış olan hareket ettirici gücü, tahrik ve teşvik etmek suretiyle hareket ettiren, bu iki güçtür. Kaslardaki güç, emir alan bir güçtür.

Eğilimsel güç ise sevk edici, emredici bir güçtür.

---

76. Buna dayanarak algıyı (idrak) canlıda var olan bir şey, akletmeyi de insana özgü ve insanı diğer canlılardan ayıran bir şey olarak ele alıp, idrak ile akletmeyi birbirinden ayırmak mümkündür.

İdrak Edici Güç ikiye ayrılır.

1. Zahirî idrak edici güç; beş duyu gibi,

2. Batınî idrak edici güç- ilerde ayrıntılarıyla açıklanacağı üzere, bunlarda hayal edici, vehm edici (mutevehhime), hatırlayıcı (zâkire) ve düşünme (mutefekkire) gücü vardır.

Beş duyunun dışında canlıların batınî güçleri olmasaydı, örneğin bir hayvan bir şeyi yemeği düşündüğünde, ilk tattığında tiksindiği bir şeyi, bir kez daha tatmadan ikinci defa yemekten vazgeçmezdi. Zira o, bunun kendisine zararlı olduğunu bilmezdi. Anımsama gücünde söz konusu yemeğin formu kalmasaydı, ikinci defa onu gördüğünde zararlı olduğunu bilmezdi.

Görme, koklama ve diğer duyuların arkasında da bu anımsama gücü vardır.

Beş duyu, algıladığı formları *ortak his* diye isimlendirilen ve beş duyunun bütün verilerini kendinde toplayan başka bir güce iletmeseydi ve biz sarı bir şey gördüğümüzde daha önce onu tatmış olmasaydık yani, bal yemeseydik, tatlı olduğunu algılayamazdık.

Göz duyusu tatlılığı; tatma duyusu da sarılığı idrak etmez. Sarı nesnenin tatlı olduğuna karar vermek için iki durumu da kendinde toplayan bir karar merciine ihtiyaç vardır. Karar verme ne tatma ne de görme duyusuna aittir. Bu karar açık beş duyunun dışında başka bir güce yani, batınî güce aittir. Batınî güç olmasaydı, keçi kurt'un düşmanlığını algılayıp ondan kaçmazdı, çünkü düşmanlık, [gözle] görülmez.

Güçlerin tümü bunlardır, ayrıntılarının sunulması gerekir.

ZAHİRÎ İDRAKLARIN GERÇEKLİĞİ

Dokunma duyusu: Açık bir duyudur, deri ve etin bütününde yayılmış bir güçtür; sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlılık, sertlik- yumuşaklık, ağırlık- hafiflik bu duyu ile algılanır. Bu güç, kendisini taşıyan bir ince (latif) cisim vasıtasıyla cildin ve etin bütün noktalarına ulaşır, ruh diye isimlenir ve sinirler ağında akar. Aşağıda açıklanacağı üzere, latif cisim bu gücü, kalbin beyninden (dimâğ) almaktadır.

Derinin niteliği soğukluk, sıcaklık vs. gibi hususlardan algılama gücünün benzeri bir niteliğe dönüşmediği sürece, idrak edici olamaz. Bundan dolayı deri, ancak kendisinden daha soğuk ve daha sıcak olan şeyleri idrak eder. Nitelikte deriye eşit olanlar ise, deriye etki etmez, deri de onları algılamaz.

Koklama Duyusu: Memenin iki ucuna benzeyen, beynin iki çıkıntısında bulunan güçtür. Kokulu parçalar, su ve havanın birbirine karıştığı gibi, koklama duyusu ile karışırlar veya bir karışım meydana getirirler. Koklama duyusu bu kokulardan etkilenen bir cisim vasıtasıyla kokuları idrak eder. Kokulu parçaların havayla karışmış olmaları gerekmez. Kokuların civarında bulunmasından dolayı havanın, Formları verenden koku formunu kabul etme yetisi kazanması ve kokuya dönüşmesi uzak bir ihtimal değildir. Bu durum, kokunun, havaya geçmesi (intikal) ile gerçekleşmemiştir. Zira bu, ilintilerde imkansızdır. Nitekim biz, ilintilerin geçişlerinin imkansız olduğunu yukarıda açıklamıştık. Kokunun parçaları, havanın parçaları ile karışmasaydı, koku fersahlarca uzaklığa yayılmazdı.

Yunanlıların akbabalarının (rahme) kendilerinden yüz fersah ötede meydana gelen bir savaşta öldürülmüş ve çürümüş cesetlerin kokusundan, çevresinde hiç akbaba bulunmayan başka bir beldedeki çatışma bölgesine intikal ettikleri anlatılır. Akbabalar cesetlerden fersahlarca ötede idi. Bu ancak akbabaların koklama duyusunun gücü, havanın etkilenmesi ve çürümüş ceset kokusunu almayı kabul etmesiyle meydana gelmiştir. Cesetlerden yükselen buharın parçalarının bu kadar yayılması ise, mümkün değildir.

İşitme Duyusu: İşitme kanalının uç noktasına serilmiş sinirlerde yerleştirilmiş ve davulun üzerindeki deri gibi gerilmiş bir güçtür. Sesleri bu güç idrak eder. Ses, sert bir çarpma ile meydana gelen şiddetli bir hareketten veya kuvvetli bir şekilde bir şeyi sökmekten meydana gelen havanın dalgalanmasından meydana gelir.

Ses, çarpmaktan meydana geliyorsa; iki cisim birbirine çarpar ve şiddetli bir şekilde hava cisimlerden kurtulur, ses meydana gelir. Eğer bir şeyi sökmekten meydana geliyorsa; hava şiddetli bir şekilde birbi-

rinden ayrı iki cismin arasına girer ve havanın dalgalanmasıyla ses meydana gelir, dalgalanmanın hareketinin vardığı yere kadar da ses ulaşır. Bu hareket, işitme kanalındaki durgun havaya ulaştığında, işitme kanalı üzerine serilmiş sinirlerin civarındaki durgun hava, bu hareketle yerinden ayrılır, ayrılırken kendisinde davulun derisindeki gibi bir çınlama meydana gelir ve sinirlere yerleştirilmiş güç, bu çınlamayı hisseder. Hareket, havada dairesel bir dalga meydana getirir, bir taş atıldığında suda daire şeklinde bir dalga, ondan da küçük daireler meydana geldiği gibi, havada meydana gelen daireler de hareketlerinde görünmez oluncaya kadar genişlemeye ve zayıflamaya devam ederler.

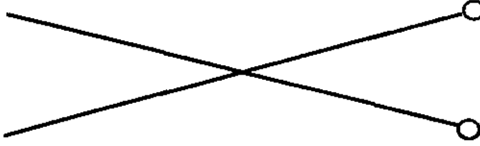
İçinde su bulunan bir tasa bir taş bırakıldığında tasın su ile çevrili kenarlarına doğru daireler ortaya çıkar. Bu daireler kenarlara çarpar ve ortaya; başladıkları yere doğru yönelirler. Aynı şekilde hava dalgası da sert bir cisme çarptığında, bazen sapar ve kendisinde sedâ ortaya çıkar, sapmaların birbirini izlemesi ve artmasıyla da leğen, hamam ve dağın altındaki kayalarda ses sürekli hale gelir.

Tatma Duyusu: Dilin üstüne serilmiş sinirlere, tadı olmayan ve dilin üstüne yayılmış tükürüğün ıslaklığı aracılığıyla yerleştirilmiş güçten ibarettir. Tatma duyusu, tadı olan nesnelerin tadını alır, onlara dönüşür ve sinirlere yapışır. Sinire yerleştirilmiş güç de tadı algılar.

Görme Duyusu: Formları ve renkleri algılama gücüdür, beynin önündeki gözün iki boşluğuna yerleştirilmiştir.

Gözler; algılanan nesnenin formunu almaktan ibarettir. Yani, formunun benzerinin, gözün dolu veya buza benzeyen buzlu ıslaklığında izlenim bırakmasıdır. Gözler, ayna gibidir. Aynanın karşısına geçen insanın formu, aralarındaki şeffaf cisim aracılığıyla aynada izlenim bıraktığı gibi, renkli bir şey ile karşılaşan gözlerde renkli nesnenin benzeri bir izlenim kalır. Bu; ne renkliden herhangi bir şeyin ayrılarak göze kadar uzanması, ne de gözden bir ışının ayrılması ve forma kadar uzanması iledir. Bu iki şeyin olması hem gözlerde hem de aynada imkansızdır. Fakat nesnenin formunun benzeri aynada ve nesneye bakanın gözünde meydana gelir. Meydana gelme yetisi, aynanın veya bakanın karşısında özel bir şekilde durma ve şeffaf cisim vasıtasıyla

meydana gelmektedir. Formun meydana gelmesi ise, Formları bağışlayandandır.



Beş duyudaki ve diğer bütün algılar, algılananın formunun alınmasından ibarettir. Form buzlu nesnede (göz retinası) meydana geldiğinde beynin ön kısmında oyuk iki sinirin kesişim noktasına yerleştirilmiş görme gücü, söz konusu form üzerine odaklanır, biraz sonra açıklanacağı üzere nefis, ortak duyu vasıtasıyla onu idrak eder.

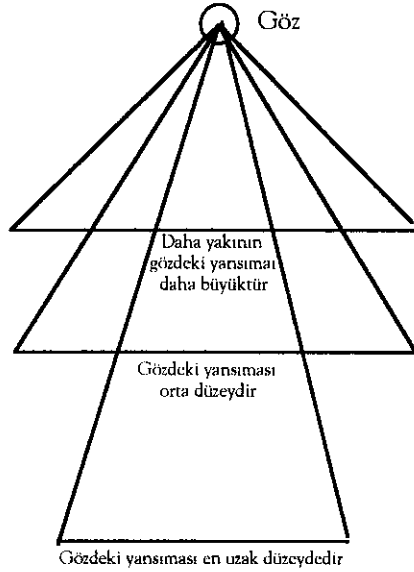
Aynanın nefsi olmuş olsaydı, karşısındakini idrak eder ve formun benzeri kendisinde meydana gelirdi.

Uzaklık etkisiyle büyüğün, küçük görülmesinin nedeni ise, retinanın küre biçiminde olması ve kürenin karşısında sürekli merkezin bulunmasıdır. Göz küresinin karşısında, kalkan gibi yuvarlak bir yüzey varsaydığımızda göz; gözle yüzey arasındaki havanın etkilenmesi ve göz tabakasının bakana ulaşıncaya kadar havadan etkilenmesiyle yuvarlak yüzeyi algılar. Etkilenen hava koni biçimindedir. Koninin tabanı algılananın yüzeyidir, koninin tepesi ise, bakan kişinin ruhuna kadar ulaşır. Koninin tepesi cisimsel bir açıdır ve gerçekte algılanan da odur. Koninin tabanı olan görünenin yüzeyi, gözden uzaklaştırıldığında koni, uzar ve açısı daralır. Yani koninin göz bebeğine kadar uzanan tepesi küçülür. Görünenin yüzeyi, yani koninin tabanı uzaklaştıkça koni uzar, uzamasıyla da tepesi incelir. Yani gerçekte algılanan açı küçülür. Küçüklükte öyle bir sınıra ulaşır ki, görme kuvveti onu görmeye güç yetiremez ve görünen, algılamada kaybolur.

Bu olayın şekli, aşağıdadır.

Görünen yuvarlak olmasaydı gene de nesne ile gözbebeği arasındaki etkilenmiş hava, görünenin şekline göre kenarlar ve açılarla çevrelenmiş bir koni biçiminde olacaktı ve koninin tepesi, gözbebeğine bir

açı veya açılardan ulaşırdı. Bu konu matematik ilimlerinden sayılan optik biliminde anlatılmaktadır, bu kadarı, amacımız için yeterlidi.



Aristoteles'in görüşü, algının niteliğine dair değildir. Aristo'dan öncekiler ise şöyle demişlerdir: Hissetmenin meydana gelmesi için duyu ve duyum arasında bir temasın olması zorunludur. Bakılan nesneden bir formun ayrılıp göze kadar uzanması imkansız olduğuna göre; görmenin meydana gelmesi için gözden latif bir cismin, yani ışığın ayrılması ve bakılan nesneye ulaşması gerekir, diyenler vardır. Bu, imkansızdır; zira, göz genişlediğinde evrenin ve gök küresinin yarısının üzerinde bazı cisimler yayılır.

Tabiplerden bir grup bunun yakışıksız ve imkansız bir iddia olduğunu söylemişlerdir. Bu tabiplere göre gözle temas halindeki havada; gözden çıkan ve havanın ışınıyla birleşen ışın dolayısıyla bir etkileme meydana gelir. Gözden çıkan ışınla havadaki ışın bir göz açıp kapayıncaya kadar, az bir zaman içinde neredeyse tek bir ışın haline gelirler ve

ikisinin toplamından gözlerde bir alet oluşur. Bu da birkaç yönden imkansızdır:

1. Hava, örneğin gözbebeği gibi görmenin gerçekleştiği bir alet olabiliyor ise; bu durumda görme duyusu sağlam olan bir topluluk bir araya geldiğinde görme gücü zayıf olan kişinin görme duyusunu güçlendirmeleri gerekecektir. Zira her ne kadar havanın dönüşümünden dolayı onlardan birinin görmesi zayıf ise de, birçok gözden çıkan ışınlar hava ile birleştiklerinden, görme gücü zayıf olan kişinin lambanın ışığından yardım aldığı gibi, bu ışınlardan da yardım alması gerekecektir

Eğer görünen form, havada değil de gözde açığa çıkıyor fakat hava onu göze ulaştırıyor ise, hava gözle, gören de hava ile bitişik olduğuna göre ışının gözden çıkmasına ne hacet vardır? Bu durumda havanın ışın olmadan formu göze ulaştırması gerekecektir.

2. Bu husus ışının aslını iptal eder. Çünkü ışın ya ilintidir ve bu durumda, ışınla geçiş yapmak imkansızdır ya da bir cisimdir ki, bu da muhal olanı gerektirir. Zira ışın, uzatılmış çizgiler gibi gözle bitişik kalmıyor ise, gözden ayrılması ile göze etki etmez. Eğer ışın sürekli göze bitişik kalmıyor ve çizgiler şeklinde uzuyor ise, kendisinden ayrılan şey, gözü etkilemeyecektir. Eğer ışın göze bitişik olarak kalıyor ise, gözden ayrılması ve nesneleri farklı şekilde algılaması gerekecektir. Çünkü bu durumda ışın da uzatılmış bir ip gibi olacaktır ve rüzgar estiğinde, ışını başka yöne yöneltecek ve istikametinden çıkaracaktır. Rüzgarın ışını eğmesi nedeniyle, ışının karşısında olmayan nesneyi, ya da bitişikliğini kesmek suretiyle tamamen görmesini engelleyecektir.

3. Eğer ışın bakılan nesnede eğrilerek gözden ayrılıyor ise; bakılan ister yakın ister uzak olsun miktarda farklılık olmaksızın aynı şekilde idrak edilir; yukarıda koni bahsinde geçtiği üzere bir karşılık (mukabil) takdir edilemediği için kesişen, her iki durumda da (uzak ve yakını görme) kesişene mutabık olacaktır.

Cisim uzaklaştığında ışın, sadece bir kısmına düşer, denilemez. Zira ister uzakta ister yakında olsun cismin tamamı görülür. Bazen daha fazlası da görülür.

Algılar bunlardır, algılara has algılamalar da; renkler, kokular, tatlar ve seslerdir.

Dokunma duyusunda anlatılan ve bu duyularla algılanan beş ayrı husus daha vardır ki bunlar da: Küçüklük-büyüklük, uzaklık-yakınlık, nesnelerin sayıları ve daire, dörtgen, hareket , durgunluk gibi nesnelerin şekilleridir. Bu tali konularda yapılan yanlışlar, temelde (usûl) yapılan yanlışlardan daha fazladır.

İÇ (BÂTINÎ)DUYULAR

Biliniz ki, iç duyular da beştir:

1- Ortak duyu

2- Tasavvur gücü

3- Hayal etme (mutehayyile) gücü

4- Vehmetme gücü

5- Hatırlama gücü.

Ortak duyu: Diğer duyular kendisinden yayılır, etkileri ona döner ve onda toplanır. Ortak duyu , diğer duyuların sanki toplanma alanıdır; bizim beyaz rengi ve sesi kendisinde toplayan bir duyumuz olmasaydı, şu beyazın, sesini işittiğimiz şarkıcı olduğunu bilemezdik; renk ve sesi bir araya toplamak ne kulağın ne de gözün işidir.

Tasavvur gücü: Ortak duyuda izlenim bırakanı muhafaza etmekten ibarettir. Koruma, kabul ve izlenim bırakmaktan başka bir şeydir. Bundan dolayı su, form ve biçimi kabul eder fakat bunları muhafaza etmez. Mum, gecenin gücüyle şekli kabul eder ve kuruluğun gücü ile şekli korur.

Beynin ön kısmında bir zedelenme olduğu zaman, hayalde tutulanların koruması ortadan kalkar ve formlar unutulur.

Vehmetme gücü: Duyulur olandan, duyulur olmayanı algılamaktır; keçinin, kurt'un düşmanlığını algılaması gibi. Bu gözle değil, başka bir güçle algılanmaktadır ve bu güç hayvanlar için insanlardaki akıl gibidir.

Hatırlama gücü: Vehmetme gücünün idrak ettiği manaları hıfzetmekten ibarettir.

Tasavvur gücü, nasıl ki ortak duyuda izlenim bırakmış formları koruyor ve formların hazinesi ise, aynı şekilde hatırlama gücü de anlamlar hazinesidir.

Bu ikisi; vehmetme ve hatırlama güçleri, beynin arka kısmında; ortak duyu ve tasavvur gücü ise, beynin ön kısmındadırlar.

Hayal etme gücü: Beynin ortasında bulunan bir güç olup görevi algılamak değil, hareket ettirmektir. Yani hayal etme gücü, formların ve kavramların hazinelerinde bulunan şeyleri araştırır.

Hayal etme gücü, ikisinin ortasına oturtulmuştur ve orada yalnızca birleştirme (terkip) ve ayırma (tafsil) fonksiyonunu icra eder. Bir insanın uçtuğunu, bir insanın yarısının insan, diğer yarısının at olduğunu ve benzerlerini tasavvur eder. Daha önce geçmiş bir örnek olmaksızın kendisi bir form tasarlayamaz, bilakis hayalde ayrık olarak duranları birleştirir ve toplu olanları ayırır. İşte buna insandaki *düşünme gücü (mufekkire)* adı verilir.

Gerçekte düşünme gücü akıldır. Fakat akıl düşünme gücünün kendisi değil, akıl gücünün düşünmedeki aracıdır. Nasıl ki sebeplerin mahiyetleri; kapalılıkları araştırma ve görme kolaylaşıncaya kadar gözü, bütün yönlerden deliklerde hareket ettiriyorsa, aynı şekilde iki hazineye (anlamlar ve suretler hazinesi) yerleştirilmiş anlamları araştırmaya da, sebeplerin mahiyetleri neden olmaktadır. Bu gücün karakteri harekettir, uyku halinde bile yatışmaz, kendisine uygun olan şeye hızlı bir şekilde intikal etmesi, yapısının gereğidir. Bu güç geçiş yaparken ya benzerlikle veya zıtlıkla ya da hayalde meydana gelmesi anında meydan gelen bir rastlantı ile olmaktadır. Kopyalama ve örneklendirme de onun karakterindendir;

Akıl, bir nesneyi kısımlara böldüğünde, bunu dalları olan bir ağaç ile simgeler. Bir şey derecelerle düzenlenmişse akıl, bunu merdivenler ve basamaklarla anlatır ve bununla unuttuğu şeyleri hatırlar. Akıl, sürekli bir biçimde hayaldeki formları kontrol eder ve bir formdan kendisine yakın olan başka bir forma geçiş yapar. Yine akıl unutulan manayı algılatan formu buluncaya kadar bunu devam ettirir ve bu şekilde unuttuğu şeyi hatırlar. Unutulan formun, kendisiyle ilişkisi olan ve kendisine bağlı olan şeyle hazır hale gelmesi, orta terimin sonuçla olan ilişkisine benzer. Zira orta terimin getirilmesiyle, neticenin

kabul edilmesi için hazır hale gelinir. İşte dış (zahir) ve iç (batın) güçler bunlardır.

Dış ve iç güçlerin hepsi araçlar konumundadırlar. Çünkü hareket ettirme ancak bir faydanın temini ya da bir zararın defedilmesi içindir.

Algılama gücü de kendisiyle haberler elde edilen casuslara benzer. Tasavvur ve hatırlama güçleri, nesnenin korunması içindir. Anımsama gücü ise, gözden kaybolduktan sonra nesnenin huzura getirilmesine yarar. Bütün bunların kendisi için bir alet olduğu, kendisinde toplandığı, kendisine boyun eğdiği ve kendisinin sebebi olan bir temelinin (asl) bulunması gerekir. Bu temel, nefis olarak ifade edilmektedir ve cisim değildir. Zira cismin her bir organı aynı zamanda bir alettir ve nefse rucu eden bir amaç için hazırlanmıştır. Öyleyse bu güçlerin ve organların, kendisi için aletler olduğu bir nefsin bulunması zorunludur.

İNSANİ NEFS

Unsurların karışımları denge bakımından daha iyi ve daha mükemmel olduğu zaman, kendisinden daha latif ve daha güzel olması mümkün olmayan bir seviyeye ulaşmış olurlar. Bu, bitkilerin ve hayvanların besinlerinden daha latif besinler, hayvanlarla bitkilerinkinden daha iyi madenler ve güçlerle olgunlaşan insan sperması gibidir. Sperma, Formları bağışlayandan form kabul etmek için hazır hale gelir. Bu form, suretlerin en güzelidir.

İşte bu form insan nefsinin kendisidir.

İnsanî nefsin iki gücü vardır:

1. Bilici güç.
2. Yapıcı güç.

Bilici (âlim) güç : Teorik güç ve pratik güç olmak üzere iki kısma ayrılır:

Teorik güç: Yüce Allah'ın bir olduğunu ve evrenin sonradan (hadis) meydana geldiğini bilmek gibi.

Pratik güç: Zulmün çirkin olduğu ve yapılmaması gerektiğinin bilinmesi gibi, eylemlerimize bağlı olan bilgiyi ifade eden güçtür.

Yukarıda anlattığımız gibi bu bilgi bazen tümel, bazen de; *Zeyd'in zulmetmemesi gerekir* ifadesinde olduğu gibi tikeldir.

Yapıcı (âmil) güç: Pratiğe bağlı teorik güç olan bilici gücün işaretiyle harekete geçer. Yapıcı güç, pratik akıl olarak isimlendirilmektedir. Fakat yapıcı gücün akıl olarak isimlendirilmesi, katılımı dolayısıyladır. Zira yapıcı gücün algılaması yoktur yalnızca aklın gerektirdiğine uygun bir hareketi vardır.

Hareket ettirici hayvansal güç, nasıl ki bir şey istemek ya da bir şeyden sakınmak için var ise, insandaki yapıcı güç de aynı sebeplerden dolayı vardır. Yapıcı gücün isteği aklîdir ki, o da hayırdır. Sevap ise, ondan sonrakine bağlıdır, faydalanma da- şu anda hayvansal arzu kendisinden nefret ettiğinden, bu hayır acı verir– âhirettedir.

İnsanî nefsin iki yönü vardır.

Bir yönü üstün olana doğrudur ki bu, mele-i a'lâdır. Çünkü ilimleri buradan elde eder, insanî nefsin teorik gücü de bu yön itibariyle vardır ve onun hakkı daima kabul eden olmasıdır.

Bir yönü de aşağı tarafadır, bu da bedeninin yönetilmesi yönüdür.

Pratik güç, bu yön itibariyle ve beden için mevcuttur. İnsanî aklî gücün, algılardan ayrı olduğu ve bu algılar üzerinde zait olduğunun açığa çıkarılması için, algıların hakikatleri ve kısımları zikredilmeden açıklanması mümkün değildir.

Yukarıda Algılamanın idrak edilenin formunun alınmasından ibaret olduğunu açıkladık. Ancak bu formu almanın dereceleri vardır:

1. Gözün algılaması: Göz, insanı mücerret olarak değil, sıfatları ve kendisine tabi olan şeylerle; özel bir renk, özel bir pozisyon ve özel bir miktar ile birleşik olarak algılar. Bunlar öyle eklentilerdir ki, insanın özüyle birlikte olmasalar da insan, insandır. İnsan bu eklentilerle insan değildir, bilakis bunlar insana ilişen yabancı ilintilerdir. Gözün, insanı bu yabancı eklentilerden soyutlayacak gücü yoktur. Bu eklentilerden, gözlerdekine uygun bir form hayalde meydana gelir. Yani bu form, sureti, pozisyonu, miktarı ve rengiyle hayalde de vardır. Bütün yabancı ilişenler gözlerde oldukları gibi, hayalde de vardır. Bu form, kesinlikle ilişenlerden soyutlanmış değildir. Hayaldeki form, gözlerdekinden tek bir hususta ayrılır; görünen cisim, yok olursa veya gözden kaybolursa, görünme ortadan kalkar. Fakat hayalde kalan formu yok

olmaz, yani tasavvur edici olarak isimlendirilen güçte baki kalır. Hayaldeki bu form, görme için gerekli olan hazır bulunma ve maddi varlığa ihtiyaç duymama bakımından maddeye en uzak noktada gibidir.

Form; miktarı, pozisyonu, kenarları, ortası ve diğer parçalarıyla hayalde meydana geldiği zaman, bunun ancak cisimsel bir aletle meydana gelmesi mümkündür. Zira miktar ve kenarlarla takdir edilen parçalar ancak bir cisimde birbirinden ayrıt edilirler. Nitekim suret de ancak su veya ayna gibi bir cisimde temyiz edilir.

Bu iki güç, yani görme ve hayal gücü; ikisi de cisimseldirler.

Vehimsel algılama: Kedinin fareye, keçinin kurt'a düşmanlığı, koyunun kuzuya düşkünlüğü gibi duyulur olandan duyulur olmayan manaları idrak etme gücüdür;

Bu da maddeye bağlıdır; zira duyuda kurt'un suret algısı olmasaydı, bunun algılanması tasavvur edilemezdi.

Bu güç de aynı şekilde cisimseldir. Algılananın hakikatine yabancı, mahiyetten soyutlanmayan ve mahiyetin üzerine artık (zaid), hususlara bağlıdır. Bilinmektedir ki, biz insanlığı ya tanımı ve hakikatiyle veya herhangi (özüne) yabancı bir şeye bağlı olmaksızın soyut haliyle idrak ederiz. Zira insanlık bu şekilde idrak edilmeseydi biz, miktar, renk ve pozisyonun onun gerçekliğine oranla yabancı şeyler olduğuna, mahiyetine dahil olmayan karşılıklar olduğuna hükmetmezdik.

Öyleyse bizde bu tür, yabancı şeylere bağlı olmayan, bilakis insanlık hariç bütün her şeyden mücerret, mahiyeti algılayan bir güç vardır. Biz mutlak siyahı, siyahlığın dışında her şeyden soyutlanmış olarak idrak ederiz, diğer anlamları da aynı şekilde algılarız. Bu güç, akıl olarak isimlendirilir. Hayal bu soyut şeyleri idrak etmeye güç yetiremez. Biz bir insanı, ancak bize yakın veya uzak, küçük veya büyük, oturmuş veya ayakta, giyinmiş veya çıplak olarak hayal edebiliriz. Bu hususlar ise, insanın mahiyetine yabancı olan şeylerdir, hayalin de görmenin de böyle bir algılaması yoktur. Bu içimizde hasıl olmaktadır. Öyleyse bu, başka bir güçle meydana gelmektedir ki, bu güç de akıl olarak isimlendirilen istektir. Bu güçle insan bilinmeyenleri, orta terim vasıtasıyla tasdikleri, tanım ve resm ile de tasavvurların bilgisini elde eder. Akılda meydana gelen algılar, tümeldir. Çünkü soyutturlar, onların mananın tikellerinin teklerine nisbeti, bir tektir. Bu, insanın dışında herhangi bir hay-

van için söz konusu değildir. Bundan dolayı da kendisine zor gelen şeyden kurtulma gücü bakımından hepsi farklı türlerde olmalarına rağmen bilgisizlik hususunda tek bir tarz üzeredirler, ancak ihtiyaçları oranında bir bilgiye sahiptirler ki, bu bilgi de boyun eğme ve ilham yoluyla tabiatlarına kazandırılmış bir özelliktir.

Öyleyse diğer hayvanların ortak olmadığı insana ait özellik, tümellere dair tasavvur ve tasdiktir. Bu özellik sayesinde insan, sanatlar ve başka hususlarda bilinenlerle bilinmeyenler hakkında hüküm verir. Bu iki güç diğer bütün güçlerle birlikte yukarıda geçtiği üzere tek bir nefse aittir.

Biz diyoruz ki; aklî gücün mertebeleri vardır ve buna göre isim alır.

Birinci mertebe: Aklî güç bu mertebede akledilir (makulât) hiç bir şeye fiilî olarak sahip değildir. Bebekte olduğu gibi, bu mertebedeki aklî güç, akledilir şeyleri kabul etmez ve böyle bir yetisi yoktur. Bu durumdaki bebeğin aklı, *heyûlanî akıl* ve *güç halinde akıl* olarak isimlendirilir.

Bundan sonra aklî güçte akledilir formlardan iki tür form ortaya çıkar:

1. Yapısı, kazanmaksızın kendisinde izlenim olunmasını gerektiren ve açıkladığımız gibi bir çaba olmadan kabul edilmeleri, işitmeye dayanan gerçek önceli bilgiler.

2. Meşhurât'a dair bilgi türü. Bu tür, sanatlarda ve işlerde daha açıktır. Kendisinde bu durum ortaya çıktığı zaman *melekeli akıl* olarak isimlendirilir. Yani aklî güç, kıyas yoluyla teorik akledilir şeylerin kazanılması yeteneğine sahip olmuş olur. Bu aşamadan sonra kendi çabasıyla teorik akledilir şeylerden bir şey kazanırsa, *fiilî akıl* olarak isimlendirilir. İlimlerden habersiz olan fakat dilediği zaman onları elde etmeye güç yettiren böyledir. Eğer bilinenin formu zihninde hazır ise, bu form, *kazanılmış akıl* yani *istifade edilen ilim* olarak isimlendirilir. İlahi sebeplerden bir sebeple bu olmuştur, bu sebep de, *meleke*, ya da *etkin akıl* olarak isimlendirilir.

Bu algıların cisimsel bir alet ile elde edilmeleri caiz değildir. Bu, tümel akledilir şeyleri idrak eden, kendi nefsiyle kaim bir cevherdir, cisim değildir ve herhangi bir cisimde izlenim olarak bırakılmış da de-

ğildir. Cismin yok olmasıyla da bu cevher yok olmaz; ya acı çekerek veya lezzet alarak ebediyete kadar canlı olarak kalır. Bu cevher, nefistir. Aklın, cisim olmaksızın idrak ettiğine aşağıdaki on husus delalet etmektedir:

Yedi tanesi, aklın cisimden olan herhangi bir aletinin olmadığına dair ikna edici güçlü göstergeler, üç tanesi ise kesin delillerdir.

1. Cisimsel aletlerle idrak eden duyular, alete bir zarar dokunduğunda ya idrak etmez, ya algısı zayıflar, ya da algılamada hata eder.

2. Duyu organları, vasıtalarını idrak etmezler. Zira göz ne kendisini, ne de aletini idrak eder.

3. Duyu organları kendilerinde bulunan niteliği bile idrak etmezler. Daima başkası onları idrak eder; hatta bedende kötü bir karışım var ise; yani bir cevher aletiyle birlikte dahi olsa dokunma gücünü idrak etmez.

4. Duyular kendilerini de idrak etmezler; eğer vehmetme gücü, bu haldeyken kendisini vehmetmek istese bu, mümkün değildir.

5. Duyu, güçlü bir şey idrak ettikten sonra, bir süre geçmedikçe daha zayıf olanı idrak etmez. Normal sesin akabinde alçak ses işitilmez, açık aydınlıktan sonra zayıf renk, yoğun tatlının arkasında az tatlının tadı alınmaz. Bunlar güçlü idrak edilenler tarafından etkilendiklerinde, zayıf idrak edenlerin etkisine hemen giremezler. Bunun nedeni, kuvvetli idrak edicilerin duyuyu işgal etmesi ve bunların zayıf idrak edicilerle karışmasıdır.

6. Güçlü bir algı duyulara hücum ettiğinde alet zayıflar ve bozulur. Nitekim göz, güçlü bir ışıkla, kulak da anormal bir sesle bozulabilir.

7. Cisimsel güçler kırk yaşından sonra zayıflar, bu da bedenin mizacının zayıfladığı zamandır.

Akli güç (el- kuvvetu'l- akliyye) için yukarda anlattığımız hususların tam tersi geçerlidir; aklî güç, kendi nefsini idrak eder, nefsini idrak ettiğini de idrak eder, kalb ve beyin (dimağ) gibi kendi aletlerini de idrak eder. Güçlüden sonra zayıf olanı, açık olandan sora gizli olanı idrak eder. Bir çok hususta kırk yaşından sonra güçlenir.

Akli güç de, bedenin mizacında meydana gelen bir hastalık nedeniyle bazen idrak etmede yetersiz kalır denilirse:

Denilir ki: Yetersizliği veya araçlarının bozulması nedeniyle akli gücün muattal kalması aklî gücün kendi içinde fonksiyonun olmadığına delalet etmez. Aletlerin bozulmasının aklî gücü iki yönde etkilemesi mümkündür:

a. Alet bozulduğunda nefis, kendi yönetimi ile meşgul olur ve akledilenlerden yüz çevirir. Nitekim; nefs korku ile uğraşırken, lezzeti algılamaz. Öfke ile uğraşırken, acıyı hissetmez. Makul bir sanatla meşgul iken de başkasını idrak etmez. Bir şey başka bir şeyle meşgul olmasını engellemektedir. Aletin zayıflığı ve onu düzeltmeye olan ihtiyacın, nefsi meşgul etmesi de uzak bir ihtimal değildir.

b. Nefis, fonksiyonunu icra ederken bazen cisimsel aletin gücüne ihtiyaç duyar, iş meydana geldikten sonra da ona ihtiyacı kalmaz; bir yere gitmeye karar verenin bir bineğe ihtiyaç duyması ve vardıktan sonra da bineğe ihtiyacının kalmaması gibi.

Öyleyse aletsiz bir işin yapılıyor olması, onun kendi içinde bir eyleminin olduğuna delalet eder. Aletin bozulması nedeniyle işin yapılmaması, zikrettiğimiz iki hususa ihtimal vermektedir ve bu hususta bir kanıt yoktur.

8. Tümel soyut bilginin bölünen bir cisimde yer tutmasının caiz olmadığına dair kesin delildir. Çünkü tümel bilgi bölünmez. Cisim ise bölünür. Bölünmeyen, bölünende yer tutmaz. Bilgi de bölünmez. Öyleyse bilgi cisimde yer tutmaz. Bu öncüllerde bir itirazın olması mümkün değildir. Öyleyse parçalanmayan cüz geçersizdir ve onda bilgi yoktur. Bilgi bölünen cisimde bulunursa, sıcaklık ve renk olarak bölünür. Cisim bölündüğünde, bilgi de bilinmeyen ile bölünür, iddiasında bulunanlar vardır. Oysa tek bilinene dair tek bilgi, bölünmez. Zira kesinlikle bilginin bazısı yoktur ve bu bilginin bölünen cisimde yer tutması da imkansızdır.

Neden tek bilgi bölünmez, dediniz? diye sorulursa;

Denilir ki: Soyut akledilene dair bilgi iki kısma ayrılır;

1. Varlığa dair soyut bilgi ve birliğe dair bilgi gibi, kendisinde çokluk düşünülemeyen ve bölünme kabul etmesi imkansız olan bilgi. Zira bilinenin bazısı olmadığı gibi ona mutabık olan bilginin de bazısı yoktur.

2. Kendisinde çokluk düşünülen bilgi. On sayısına dair bilgi ile düşünen ve hayvan gibi öğelerden oluşan insana dair bilgi böyledir.

Düşünen ve hayvan, insanın cins ve ayırımıdır. Bu tür bilginin parçalarının olduğu zannedilir. Zira on sayısının parçaları vardır ve on sayısına dair bilgi de on sayısının benzeridir. Bu bilgi yalnızca on sayısına uygundur. On sayısına dair bilginin de, insana dair bilginin de cüz'ü vardır, denilmektedir. Bu imkansızdır; on sayısının on olma bakımından herhangi bir cüz'ü yoktur. Zira bu sayının altındaki sayılar on değillerdir. On sayısı, suya benzemez, suyun bir kısmı ayrılırsa da su, yine sudur. On sayısı, baş gibidir. Her insan için tek bir baş vardır ve başın baş olma bakımından herhangi bir cüz'ü yotur; yalnızca, et, deri, kemik olması bakımından cüzleri vardır. Başın; et, deri, kemik olması, baş olmasından başkadır. Başın baş olması, cüz'ünün olmasını gerektirmez; baş, baş olma yönüyle bölünmez. Bu türle birlik oluşturmayan hiçbir bilinen, tek bir bilinen değildir. İnsan ise tek bir bilinendir. Zira insan, insan olma bakımından tektir ve insanın tek tümel bir formu vardır. Tek olması dolayısıyla insan *akledilir* ve bölünmeyi kabul etmeyen *tek* olmaktadır.

Bölünmenin olmadığına dair getirdiğimiz delil şudur: Eğer cismin bölünmesiyle bilgi bölünseydi bilginin iki parçasından her biri cismin bir parçasında olurdu. Bilginin içinde olduğu varsayılan parça, ya bütünden farklıdır veya bütünden farklı değildir. Bütün ile parça birbirlerine hiçbir konuda muhalefet etmiyorlarsa, parça, bütün gibidir. Oysa bu imkansızdır; çünkü parça bütünden çıkmaktadır. Parça, bütünden farklı ise bu farklılık; ya türün tür'e, formun renge muhalefetidir ki, bu muhaldir. Zira form renge dahil değildir ve iki parça da bütüne dahildir. Ya da parça bütüne girdikten sonra bütüne muhalefet eder ki, bu da cinsin, türe muhalefetidir. Hayvanın insana muhalefeti, bir sayısının on sayısına muhalefeti bunun gibidir. Cinsin, türe muhalefet etmesi geçersizdir. Zira bu, insanın hayvan (canlı) oluşuna dair bilginin bir cüzde, düşünen oluşuna dair bilginin başka bir cüzde olmasına götürür. İki cüz'ün hiçbirinde insana dair tam bilgi bulunmaz. Bu da insana dair bilginin elde edilmemesine yol açar. Cismi iki parçaya ayırdığımızı varsaydığımızda; parçalardan biri üstte, diğeri de altta ise cisme dair bilgi ikisinden hangisinde bulunacaktır? Oysa iki parçadan biri cinsin, diğeri de ayırımın mahalli olmayı hak etmez. İnsan, hayvan ve düşünenden oluşmuş ise, hayvan sonsuza kadar uzayan bir sayıdan

oluşmuş değildir; bir ilkte son bulur. Aksi takdirde bir şey ancak sonsuz bilgiden sonra bilinirdi ki bu, muhaldir.

Eğer, birin on'a muhalefet etmesi gibi parça, miktarda bütüne muhalefet ediyorsa; bu parça (cüz) ya bilgidir, ya da bilgi değildir. Parça bilgi değilse bu, bütünün bilgi olmayan cüzlerden meydana gelmesine götürür. Örneğin; bütün, iki cüzden meydana gelmektedir ve bunlar da şekil ve siyahlıktır denilebilir, bu muhaldir. Bu parça bir bilgi ise ve parçanın bilineni, bütünün bilineni ise, parça bütüne eşittir, demektir. Eğer parçanın bilineni, bütünün bilineninden başka ise bu durumda da, bütüne dair bilginin, parçalarının bilgisinden başka bir bilgi olması imkansızdır. Zira şekle ve siyahlığa dair bilgi, kudrete dair bilgiyi meydana getirmez. Eğer cüz'e dair bilgi, bütünün bilineni olsaydı, parçası olmayan tek bir bilinenin varsayılması [halinde bu geçerli] olurdu. Bu da bölünmenin imkansız olduğuna delalet etmektedir.

9. Bu da bir ispattır. Soyut ma'kul, yukarda geçtiği üzere miktar ve pozisyondan arınmış olarak nefiste, yani insandan elde edilir. Mücerret olması ya yeri itibariyledir ya da kendisinden meydana geldiği şey itibariyledir. Kendisinden meydana geldiği şey itibariyle mücerret olması geçersizdir. İnsan, insana dair bilginin tanımını ve hakikatini belli bir ölçüsü olan somut bir insandan alır ve insanın mahiyeti ancak belli bir ölçüsü olan somut bir insandan zihinde oluşur. Fakat akıl, insanı bu miktar ve pozisyondan soyutlar. Öyleyse insan, kendisinden meydana geldiği şey dolayısıyla değil, yerinden dolayı miktar ve pozisyondan münezzehtir. Bu şu anlama gelir; insanın mahalli yani insanın nefsi, insanı miktar ve pozisyondan ayırt etmektedir. Gerçek şu ki, bir miktar ve pozisyona sahip bir yerde yer alan her şeyin, mahallinden dolayı zorunlu olarak bir miktar ve pozisyonu olur.

10. Akıl, kalb ve beyin gibi aklın aleti varsayılan her şeyi idrak etmeye kadirdir. Aklın idrak etmesi idrak ettiği şeyin formunun kendisinde meydana gelmesidir. Zira idrakin anlamı budur. Akılda oluşan form, ya aletin formunun tıpkısıdır veya sayı itibariyle ondan başkadır, fakat ona benzer.

Akılda oluşan formun, aletin formunun tıpkısı olması geçersizdir. Zira bu form, akılda sürekli hazırdır. Bu durumda aklın, aletin formunu sürekli olarak algılıyor olması gerekecektir, oysa durum böyle

değildir. Zira insan bazen formu zihnine getirdiği halde aleti algılamaz. Akılda hazır olanın algılanmaması imkansızdır. Akılda oluşan form, sayı itibariyle akıldan başka ise ya cisme katılmaksızın kuvvetin içinde yer alır ki bu, onun cisimde değil, kendi kendine kaim olduğuna delalet eder ya da cisme katılarak kuvvetin içinde yer alır ve alet olan cisimde, özdeşlik ve kuvvet bakımından farklı olan bu form, cisme benzer hale gelir. Bu da tek bir bedende birbirine benzeyen iki formun toplanmasına yol açar. İki siyahın aynı anda bir yerde toplanması imkansız olduğu gibi bu da imkansızdır. Biz ikiliğin ancak iki farklı türde olabileceğini açıklamıştık, burada ise farklılık yoktur. İki formdan biri için zikredilen her ilinti diğer form için de mevcuttur. Bundan dolayı da birbirlerine uygundurlar. Bunun imkansızlığı ise ortaya çıktı.

11. Yukarıda her cisimsel gücün sonlu olduğunu açıklamıştık. Sonsuz güç kesinlikle cisimde bulunmaz. Cisimsel ve aklî formlar üzerindeki aklî güç ise, sonsuz bir güçtür. Çünkü aklın, duyulur ve akledilir şeylerden algılayabildikleri sınırlı (mahsur) değildir

Bundan dolayı, aklî gücün cisimsel olması imkansızdır.

Cismin yok olması ile nefsin yok olmayacağının ispatına gelince; nefsin cisimle beraber meydana geldiği öncülüne dayanmaktadır. Zira nefis cisimden önce var olmuş olsaydı, nefisler ya tek ya da çok olurlardı. Nefislerin çok olması geçersizdir. Zira çokluk ancak ilintilerdeki başkalık ve farklılıktan[77] meydana gelir. Nefiste farklılık oluşturacak ilintiler ve maddeler olmadığına göre, farklılık tasavvur edilemez.

---

77. Bu delil, iddianın ciddiyeti ile bağdaşmayan tutarsız bir delildir. Özellikle de evrenin öncesiz (kadîm) olduğunu ve evrenin sonradan olmasının imkansız olduğunu iddia edenler için .

Bilindiği gibi filozoflara göre sonradan var olan nefis (en-nefsu'l-hâdise), salt yokluk değildir, var olan bir şeydir. Bu var olan şey *hiçbir şey*'den nasıl meydana gelmiştir? Eğer bir şeyin hiçbir şeyden var olması caiz ise, evrenin maddesinin hiçbir şeyden var olması kendi özünde bir problem teşkil etmez. Yani sadece bir şeyin hiçbir şeyden var olması esasına dayanarak alemin sonradan var olduğu teorisini iptal etmek uygun değildir. Eğer ellerinde -bir şeyin hiçbir şeyden meydana gelmesinin imkansızlığı iddiasının dışında- hudus'un geçersiz olduğuna dair bir kanıt var ise, onu ortaya koysunlar. Evet Müslüman filozoflar evrenin öncesizliği ve sonradan olduğu teorisinin geçersizliği iddiasında Allah'ın zatına bakmaya yönelirler. Allah'ın zatı ise herhangi bir vakitte ta'til edilmesi mümkün olmayan bir zattır.

Nefsin tek olması da imkansızdır. Zira nefis, bir çok bedende vardır. Çok, bir olamadığı gibi bir de; cismin bir miktar ve hacminin olması, bunların bazen cisimden ayrılıp bazen bitişmesi durumu hariç, çok olmaz.

Nefsin bedenlerde çok olduğunun delili Zeyd'in bildiğini, Amr'ın bilmemesidir. Nefis tek olsaydı bir nefis tarafından bilinen bir şey, tıpkısı olan başka nefis için bilinmeyen olmuş olmazdı. Bu durumda nesne tek bir nefis için hem bilinen hem de bilinmeyen olmaktadır ki, bu muhaldir. Biz diyoruz ki: Nefis, cisimlerle birlikte meydana gelmesine rağmen, cisimler vasıtasıyla meydana gelmiş değildir. Zira daha önce cismin, kesinlikle başka bir şeyin- hele bu şey cisim değilse- yoktan var edilmesinin sebebi olmadığını açıklamıştık. Bilakis nefsin sebebi, Formları Verendir (Vahibu's- Suver). Formları veren ise, ezelî aklî bir cevherdir. Nedenli, neden var olduğu sürece vardır. Bu cevher ise bakidir.

Nefis var olmak için bedene ihtiyaç duyduğu gibi, varlığını sürdürmek için de bedene ihtiyaç duyar, denilirse;

Denilir ki: Beden, nefsin meydana gelmesinin koşuludur, fakat nefsin nedeni değildir. Beden bir bağ mesabesindedir ki, nedenli onunla nedenden istifade etmekte veya onunla nedenden çıkmaktadır. Nefis bu bağ vasıtasıyla var olduktan sonra, bağ'ın baki kalmasına ihtiyaç duymaz. Bedenin şart olup neden olmaması ise şuna dayanmaktadır; eğer nedenden nefis çıkmış olsaydı, bu ya bir ya iki ya da daima sonsuz sayıda nefis olmuş olurdu. Bütün bunlar muhaldir. Zira hiçbir sayı diğer sayıdan öncelikli değildir. Sayılardan birinin diğerlerine tercih edilmesi de söz konusu değildir. Nefis, tek bir sayıya hasr olunursa, onu tahsis eden biri de olmaz. Zira tahsis eden açısından ikincinin olma imkanı birincinin olma imkanı gibidir. Var olma imkanı, yok olma imkanına tercih edilmediği zaman ise, sperma kendisiyle nefsin üreyeceği bir alet konumuna gelinceye kadar, yokluk (adem) devam eder. Sperma bir alet konumuna gelince nefsin var olması, yok olmasından öncelikli olmuş olur, nefislerin sayısı da rahimlerde hazır spermaların sayısına bağlıdır. Var olmanın yok olmaya tercih edilmesinin ilk şartı budur. Nefis var olduktan sonra varlığının devamı nedenine bağlıdır, bir tercihe bağlı değildir.

Tenasuh'un geçersizliğinin ispatı: Nefs, mizacın bozulması ve yönetimi kabul etmemesi dolayısıyla bedenin yönetimini terk ettiği zaman; ya taş, odun gibi yönetimi (tedbir) kabul etmeye hazır olmayan şeylerin yönetimi ile uğraşır ve onlar için bir nefis olur ki bu, imkansızdır veya nefsin yönetimini kabul etmeye hazır olmuş bir spermanın yönetimi ile uğraşır. Bu spermanın insanın veya başka bir canlının sperması olması önemli değildir. Bir grubun iddiası budur. Bu durum muhaldir. Zira nefsi kabul etmeye hazır hale gelen her sperma, sapma ve seçme ile değil, tabii olarak aklî cevherden meydana gelmeyi hak eder. Zira seçme ve sapma, bir bedende birden fazla nefsin bir araya gelmesine yol açar. Bir bedende, birden fazla nefsin olması ise imkansızdır. Spermanın, Nefisleri Verenden (Vahibu'n-Nufus) gelen nefsin nurunu kabul etmeye hazırlıklı olması; cismin, güneşin nurunu kabul etmeye hazırlıklı olmasına karşılıktır. Örtü kaldırıldığı zaman lamba orada hazır ise, güneş ve lambanın ışığı ikisi birden parlar ve lambanın ışığı, güneşin ışığını engellemez.

Aynı şekilde bir bedenle uğraşmadan evrende bulunan nefsin varlığıyla, spermanın İlk Prensipten nefsi kabul etmeye yönelik etkisi engellenemez. Bu durum, bir bedende iki nefsin bir araya gelmesine yol açar. Oysa her şahıs tek bir nefse sahip olduğunun bilincindedir. Öyleyse tenasüh imkansızdır.

Beşinci Makale

FAAL AKILDAN NEFİSLERE VERİLENLER

Kuşkusuz Fa'âl Akıl konusu, ilahiyât bölümüne daha çok yakışır.

Yukarıda Fa'âl aklın varlığının tesbiti ve sıfatları zikredildi. Burada Fa'âl akıl, zatı itibariyle değil, nefislerdeki etkisi bakımından ele alınacaktır. Ele alınacak konu, Fa'âl aklın etkisinden de öte, Fa'âl akıldan etkilenmeleri yönüyle, nefislerdir.

Biz bu makalede şunları zikredeceğiz:

Nefsin, Fa'âl akla delaleti.

İlimlerin, Fa'âl akıl'dan nefse akıtılmalarının niteliği.

Ölümden sonra nefsin Fa'âl akılla mutluluk biçimi.

Kötü ahlak ile Fa'âl akıldan mahcup kalmış nefsin sıkıntı duyma biçimi.

Doğru (sadık) rüya ve doğru olmayan rüyanın sebebi.

Nefsin, gayb bilgisini algılamasının sebebi, bilgiler evreni (alemi'l-ulûm) ile bitişmesi, bunların, uyanıkken harici varlığı olmayan formlar (suver) olarak görülmesi ve müşahede edilmesinin sebebi.

Nübüvvetin anlamı, mucizeler ve mucizelerin dereceleri.

Peygamberlerin varlığı ve onlara duyulan ihtiyaç.

Bunlar on husustur:

Birincisi: Nefsin, Fa'âl akla delalet etmesidir: İnsanî nefis, soyut akledilenleri, tümel anlamları, çocuklukta güç halinde, çocukluktan sonra fiilî olarak bilir. Güç halinden eylem haline geçen her şey, kendisini güç halinden eylem konumuna çıkaran bir sebebe ihtiyaç duyar. Öyleyse, nefsi, çocukluktaki güç halinden eylem durumuna çıkaran bir nedenin olması gerekir, bu nedenin de nedeninin olması gerekir.

Nedenin, cisim olması imkansızdır. Zira yukarda açıklandığı gibi cisim, cisim olmayan bir şeyin sebebi olamaz. Aklî bilgiler cisim olmayan nefse bağlıdırlar. Bu bilgiler cisimde izlenim bırakmış da değildir. Aklî bilgiler başka bir cisimle yan yana gelmeden (civar) bir mekâna ve yere de girmezler, ya da girerler fakat o yere etkide bulunurlar. Öyleyse neden, maddeden arınmış bir cevherdir. Fa'âl aklın anlamı budur. Zira aklın anlamı; soyut (mücerret) olmak, Fa'âl (etkin) olmanın anlamı da; sürekli bir şekilde nefislerde eylemde bulunuyor olmaktır.

Kuşkusuz Fa'âl akıl, daha önce ilahiyat bahsinde tesbit edilen aklî cevherlerdendir. Zikrettiğimiz on akıldan sonuncusunun buna bağlı olması da daha uygundur. Şeriat de, insanlar ve peygamberlerdeki bu bilgilerin melekler vasıtasıyla verildiğini onaylamaktadır.

İkincisi: Nefislerde bilgilerin meydana gelmesinin niteliğine dairdir. Duyulur hayaller, hayalde oluşmadıkça, soyut tümel anlamlar elde edilemez. Fakat bunlar çocukluğun ilk yıllarında, karanlık bir form hükmündedirler. Nefsin yetisi tamamlandığında Fa'âl aklın nuru, hayalde hazır bulunan formları aydınlatır. Bundan, Zeyd'in formundan, tümel insanın formu, şu ağacın formundan tümel ağacın formu, vs. alacak şekilde nefislerde tümel soyutlamalar meydana gelir. Güneşin doğmasıyla nasıl varlıkların formları ortaya çıkıyor ise, Fa'âl aklın nuruyla da sağlam gözlerde varlıklar belirir. Güneş, Fa'âl aklın gibidir. Nefsin basireti de görme gücü gibidir. Hayal edilenler de, duyulur olanlar gibidir. Hayaller, gözdeki güçle karanlıkta görülür, hissedilir ve güç halinde idrak edilirler. Başka bir sebep olmadan duyulur nesneler eylem haline geçemezler. Bu neden de güneşin doğmasıdır. Hayal edilenler de böyledir; ne zaman bu nur doğarsa, akli güç, hayalde resmedilmiş, zatî ve ilintisel formları birbirinden ayırır. Hakikatleri de özsel olmayan yabancı şeylerden ayırır. Zatın dışında olan ilintisel özelliklerin ortadan kaldırılmasıyla tikel aklın varlığı ortadan kalkınca aklî güç, soyut ve tümel hale gelir. Geriye bütün tikellerle ilişkisi bir olan, soyut tek bir şey kalır.

Üçüncüsü: Mutluluktur. Mutluluk; Fa'âl aklın feyzini kabul etmek için nefsin, hazır hale gelmesi, faal akılla sürekli bir biçimde bitişerek ünsiyet kurması, beden ve duyuların gerektirdiklerine yönelme

ihtiyacından kesilmesidir. Fakat yine de beden, nefsi kendine çekmeye ve meşgul etmeye devam eder ve Fa'âl aklın tamamen bitişmesine engel olur. Ölümle, bedenin nefsi meşgul etmesi sona erince örtü kalkar ve engel yok olur, bitişme (ittisal) ise devam eder. Zira nefis, bedenin yok olmasıyla yok olmaz. Fa'âl aklın da ebedî olarak bakidir. Feyiz onun cihetinden serbesttir. Zira feyz, zatındandır. Bir engel olmadığı sürece nefis de cevheriyle, Fa'âl aklın kabul etmeye hazırdır. Engel yok olunca kavuşma devam eder; nefis bedene, içinde bulunan duyular ve güçler dolayısıyla ihtiyaç duyar. Çünkü nefis, tümel soyut hayalleri bedendeki bu güçler ve duyular vasıtasıyla kendisine çeker ve onlar vasıtasıyla tümel soyut hayallere dair bilgiler elde eder. Zira başlangıçta nefsin, akledilenleri elde edecek duyulardan başka bir vasıtasının olması mümkün değildir. Duyu başlangıçta bir bağ veya amaca ulaştıran bir binek gibi nefis için yararlıdır. Amaca ulaştıktan sonra amaca ulaşmak için şart olan şeyin kendisi, bir yük hakine gelir. Nefsin, amaçlanan şeyden faydalanmasını engellemesi ve nefsi kendisiyle meşgul etmesi dolayısıyla yarar, nefsin o şarttan kurtulmasındadır. Bu da böyledir. Nefsin, Fa'âl akılla bitişmesi mutluluktur. Zira bu ittisal, niteleme altına girmeyen büyük bir lezzettir. Bu bir lezettir; çünkü daha önce lezzeti; *her gücün, yapısının gerektirdiğini herhangi bir engel olmaksızın idrak etmesidir* şeklinde açıklamıştık. Nefsin yapısının özelliği, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilmek ve tanımaktır. Bu akledilenler kesinlikle duyuya ait değildir. Aklî gücün lezzetini, duyusal gücün lezzetiyle kıyaslamanın mümkün olmadığı böylece ortaya çıkmış oldu. Aynı zamanda ilimlerin lezzetini idrak edemeyişimizin sebebinin, bizim bedenin işleri ile meşgul olmamız olduğu da ortaya çıktı.

İlahiyât bahsinde bu konu daha önce açıklandı.

Allah; melekleri, kitapları, peygamberleri, varlıkların Allah'tan çıkmalarının niteliği ve diğer bilgiler, aklî gücün yapısının ve özelliğinin gereği olarak nefiste hazır oldukları halde, nefis bedende iken beden ve ilintilerine boğulduğundan ve bedenin ilgilerini karşıladığından bu tür bilgilerle ilgilenmemektedir. Ancak bedenden ayrıldıktan sonra nefis, Fa'âl akılla bitişmeye devam eder, olgun hale gelir ve künhünü nitelendiremeyeceğimiz bir lezzet elde eder. Fakat bu durumda zevkin yokluğu nedeniyle arzu ve istek şiddetli değildir. Örneğin

şehveti olmayan çocuk kendisinde birleşmenin lezzeti olduğu halde cimada bulunmayı istemez, hatta onun biçiminden tiksinir. Aklî lezzet, bu evrende olgunlaşmış nefis içindir. Kendisi çirkinliklerden münezzeh olduğu halde bilgilerden sıyrılmış, ilgilerini hayallere yöneltmişse, uykuda olduğu gibi lezzetli formları hayal etmekten geri durmaz. Duyulur olanlardan kimileri cennette, aklî lezzet için var olan lezzetleri temsil etmektedir. Kimi gök cisimleri de cennetin hayal edilmesi için konulmuştur. Zira cisim olmadan hayal etmek mümkün değildir.

Dördüncüsü: Mutsuzluktur. Nefsin, yapısının gereği olan mutluluktan mahrum bırakılmasıdır. Nefis ve arzusunun arasına bir şey girerse, nefis mutsuz olur. Şehvetlere tabi olması, ilgiyi tamamen bedensel yapının gerektirdiği şeylerle sınırlaması, fani ve adi dünyadan etkilenmesi sebebiyle nefis, mutluluktan mahrum kalmaktadır. Bu durum alışkanlıkla nefiste kökleşir ve nefsin bu tür şeylere olan arzusu pekişir. Ölümle nefis, arzu ettiğini algılama ve bilgilerden yararlanma vasıtasını kaybeder. Ortada sadece arzu ve özlem kalır ki, bu sınırsız büyük bir acıdır. Bu durum, Fa'âl akla ulaşmayı ve onunla bitişmeyi de engellemektedir. Zira bu dünyadaki nefis, yukarıda açıkladığımız gibi bedende olmasa da, bedene izlenim olarak bırakılmış olması dolayısıyla Fa'âl akılla bitişmesinin devamı engellenmektedir. Nefsin, bedenin ilintileri, arzuları ile uğraşması, bedene duyulan özlem ve kendisi ile yapısının gerektirdiğinin arasına giren tabii aşkı dolayısıyla nefis, bu dünyada herhangi bir acı hissetmemektedir. Bu da savaş veya korku ile meşgul olanın acıyı hissetmemesi gibi yalnızca bedenin nefsi uğraştırması dolayısıyladır.

Bunun nedenlerini açıkladık; ölümle nefis bedenden ayrıldığı zaman, uğraştıran şey ortadan kalkar, geriye istek kalır. Alet, yani, akledilir şeylerin kendisiyle idare edildiği bedensel güçler ve duyular ile amaca ulaştıran vasıta ortadan kalkar. Arzu, alıştığı ve kendisine bağlandığı histen, kaybettiği şeye yönelir. Bu istek bedenin kendi yapısının gerektirdiği ile bitişmesine engel olur, ebedî büyük imtihan, işte budur. Bu nefis, ilmi kaybettiğinden eksiktir, şehvete tabi olduğundan kirlidir. Aklî gücü mükemmel kılan şey, bilgileri meydana getirir fakat şehvetlere uyar. Şehvetlere ve kendi içinde onlara olan özlemi baki kılar, bu da onu alçak tabiatının yönüne doğru çeker. Aklî gücün cevhe-

rinde meydana gelen bilgiler ise, nefsi en yükseğe (el-mele'u'l a'lâ) doğru çeker. İki kuvvetin çarpışmasından ürkütücü büyük bir acı meydana gelir. Fakat bu acı geçicidir, sürekli değildir; zira cevher olgunlaşmıştır. Bu durum geçicidir. Ölümle arzunun sebepleri kesilir ve arkada onu pekiştiren, yenileyen bir şey kalmaz bir süre sonra yok olur ve ebedi olarak azap çekmez. Yok olmasının erken ve uzaması, bu niteliğin güç ve zayıflığına bağlıdır.

Şeriat, bu konuda fasık müminin ebedi olarak ateşte kalmayacağını haber vermiştir.

İlkelerin fonksiyonlarının bilgisiyle mükemmel olma arzusu kazanan ve sonra bunu terk eden kişinin cezası, kat kattır. Zira bu, acılarına eklenir ve istek duyduğu halde onu kaybettiğinden dolayı hasret çeker. Değerini bilmeyen, kaybettiği şeye istek duymaz ve onu yitirdiğini de hissetmez. Bundan dolayı da yitirdiği şeye üzülmez; saltanatın ne olduğunu bilmeden öldürülen sultan çocuk gibi. Melikin iki oğlu vardır: Biri, melikliğin ne olduğunu bilmeyen bir çocuktur, diğeri ise, melikliğin ne olduğunu bilip, onu elde etmek için girişimde bulunmuş fakat onu bütünüyle elde etmeye ve devam ettirmeye muvaffak olamamış daha büyük bir çocuktur; kuşkusuz ikincisi yitirdiğinin değerini yeterince bilmeyen çocuktan daha büyük bir üzüntü duyar.

Peygamber (s.a.v) bu konuda şöyle buyurmuştur: "*Kıyamet günü insanlardan azapları en şiddetli olan, Allah'ın, sahip olduğu ilimden faydalandırmadığı alimdir*"

Peygamber (s.a.v.) yine şöyle buyurmuştur: "*ilmini arttırıp, hidayetini artırmayan, Allah'tan ancak uzaklığını artırmış olur*"

Beşincisi: Doğru rüyanın *(er-Rü'ya es-Sâdika)* sebebine dairdir.

Bilinmelidir ki, uykunun anlamı, ruhun dışarıdan içeriye hapsedilmesidir. Ruh da kalbi sarmalamış karışımların buharından meydana gelmiş, latif bir cisimdir. Ruh, nefsânî ve hayvanî güçletin bineğidir ve ruh vasıtasıyla hareketli hassas güçler, aletlerine ulaşır. Bundan dolayı duyuya sevk eden sinirlerin akım yatağına ne zaman bir engel düşerse, duyu işlevsiz kalır; sara ve inme gibi hastalıklar meydana gelir. Eli, kuvvetli bir şekilde bağlanan insan, parmaklardan elin etrafına doğru bir karıncalanma hisseder, o anda- eli çözülünceye kadar -duyusu işlevsiz kalır. Duyu ancak elin çözülmesinden bir süre sonra geri döner.

Ruh, atardamarlar vasıtasıyla bedenin dışına yayılmıştır. Çok hareket etmekten dolayı dinlenmek istemesi ve gıdaları eritmek için ruhun alıkonulması gibi- bundan dolayı doyma anında uyku basar- başka bir takım sebeplerle bazen ruh, içerde kısıtlı kalır. Ruhun eksik ve az olması durumunda da iç ve dışta ikisine birden etki edemediğinden ruh içerde kısıtlı kalabilmektedir. Ruhun az ve çok olmasının tıbbi sebepleri vardır.

Bitkinliğin anlamı; hararetle ortaya çıkan nem ve ağırlığın eğilimi sebebiyle ruhun erimek suretiyle eksilmesidir. Rutubet ve ağırlık, ruhu hızlı hareket etmekten alı koyar. Nitekim uzun süre hamamda kalıp hamamdan çıktıktan sonra sulu bir şey yiyen kişilerde çok defa bu durum meydana gelir. Bu sebeplerden biriyle, duyu gücünü taşıyan ruh, içerde kapalı kaldığından, duyular durgun kalır ve nefis, duyuların uğraşlarından kurtulur. Zira nefis sürekli duyuların kendisine getirdiği şeyleri düşünmekle meşguldür. Nefis boş kalma fırsatı bulduğunda ve engel ortadan kalktığında bütün varlıkların resimlerinin bulunduğu ve şeriatta *levh-i mahfuz* olarak ifade edilen aklî yüce ruhanî cevherlerle bitişmeye hazır hale gelir. Bu cevherlerde bulunan bütün nesnelerin formları, özellikle de nefsin amaçlarına uygun, önemli şeyler nefiste izlenim bırakmıştır. Bitişme anında formların nefiste izlenim bırakmaları, karşı karşıya konulmuş iki aynanın aralarından perde kaldırıldığında birbirlerine izlenim bırakması gibidir. İki aynadan birinde görülenin tıpkısı öbür aynada da görülür.

Eğer bu form, nefse ait bir tikel olarak tasarlama gücüne düşer, hafıza da onu o şekilde hıfz eder ve eşyayı bütünüyle kopyalayan hayal edici güç de bir tasarrufta bulunmazsa, bu rüya doğrulanır ve bu hususta yorumlanmaya da ihtiyaç duymaz. Zira rüya, gördüğünün aynısıdır. Hayal edici güç üstün, fakat nefsin, formları algılama gücü zayıf ise, hayal edici güç, kendi yapısıyla nefsin gördüğünü, bir simge ile değiştirmeye hızlı bir şekilde koyulur. Adamın ağaç ile değiştirilmesi, düşmanın yılan ile değiştirilmesi veya düşmana benzeyen ve herhangi bir şekilde kendisiyle ilgili olan bir şeyle ya da zıttıyla değiştirilmesi gibi. Kendisinin bir erkek çocuk olduğunu, bir oğlunun, oğlunun da bir kızının olduğunu veya aksinin olduğunu gören gibi. Bu rüya, yorumlanmaya ihtiyaç duyar.

Yorumun (tabir) anlamı: Yorumcunun gördüğü suretlerden hafızasında kalan şeylere dayanarak, nefsin neyi görmüş olabileceğini -öyle ki hayal, o suretten hafızada kalan şeye intikal etmiştir- düşünmesidir. Bu, bir şey hakkında düşünüp, hayali başka şeye geçiş yapan ondan da başka şeye geçiş yapan ve hatta ilk düşündüğü şeyi unutan kişide olmaktadır. Bunun yolu da anımsama ve hayal etmedir. Bu, hazır hayalın *sen neden onu anımsadın*? demesi sebebiyledir. Kendisini gerektiren sebebi hatırlar, sonra da bu hususta düşünür ve sebebini hatırlayıncaya kadar bu böylece devam eder. Bazen de hayal etmesinde kendisini bu sonuncuya götüren sebebin farkına varır. Hayalin geçişleri özel bir tür altında tutulmadığında yorumlar; şahıslar, durumlar, meslekler, senenin mevsimleri, uyuyanın sıhhatli ve hasta olması durumuna göre farklılıklar arz eder. Burada ancak bir tahminde bulunulur ve onda da yanlış yapılır, büyük oranda da karıştırılır.

Altıncısı: Karmakarışık rüyalardır. Bunlar hiçbir temeli olmayan düşlerdir. Sebebi de hayal edici gücün son derce hareketli ve karmaşık olmasıdır. Zira hayal edici güç, çoğu durumlarda intikallerden ve taklitlerden geri durmaz. Uyku anında da genellikle sakinleşmez, uyanıkken duyularla meşgul olduğu gibi nefis zayıf kaldığı sürece uykuda da taklitlerle uğraşır. Ruhanî cevherlerle bitişmeye hazır olmaz. Karışıklığı ile hayal edici güç sebeplerden bir sebeple güçlendiğinde, var olmayan formlar icat ve taklit etmeye devam eder, bunlar kişi uyanıncaya kadar hafızada kalır ve uyandıktan sonra uykuda iken gördüğünü hatırlar. Bedenin durumları ve mizacından taklitlere dair sebepler vardır. Mizacına galip gelen sarı ise, hayal edici güç sarı olan şeyleri taklit eder. Mizaçta aşırı sıcaklık varsa, onu sıcak hamam ve ateş ile taklit eder Soğukluk galip gelirse, bunu kış ve kar ile örneklendirir. Siyah galip gelirse, karanlık ve ürkütücü şeyler ile bunu simgeler. Nefis düşünce ile meşgul ise, hayal ile düşüncenin geriye kalanını unutur. Hayal, düşüncedeki ilgiye bağlı olarak gidip gelmeye devam eder. Örneğin sıcaklık mizaçta üstün geldiğinde hayal etme gücünde ateşin formu meydana gelir. Zira, güneşin aydınlığı cisimlere geçtiği gibi, bir yerdeki sıcaklık da kendisine uygun ve civarında bulunan şeylere geçer, yani o şeyin meydana gelmesinin sebebi olur. Nesneler varlık olarak akledilip varlıkların benzerlerinin üzerine boşaltıldığı düşünüldüğünde hayal etme gücü,

sıcak cisimde izlenim bırakır ve yapısına uygun bir şekilde ondan etkilenir. Hayal etme gücü, bir cisim değildir ki, sıcaklığı kabul etsin. Fakat yapısının kabul edeceği bir sıcaklık miktarını kabul eder. O da sıcaklığın, ateşin ve benzerlerinin formudur. Ondaki sebep işte budur.

Yedincisi: Uyanıkken, görünmeyeni bilmenin sebebine dairdir.

Bilmiş ol ki, uykuya ihtiyaç duymanın sebebi, ğayb ilmini- zikrettiğimiz nefsin zayıflığı ve duyuların onunla meşgul olması sebebiyle- rüya ile algılamaktır. Duyular durduğunda nefis, akli cevherle bitişir ve onu kabul etmeye hazır hale gelir. Bazı nefislerin uyanıkken aklî cevherle birleşip, gayp ilmini idrak etmeleri iki yönden mümkündür.

1. Nefis güçlerinden biri vardır ki, aklî cevherler bütün vaktini doldurduğu ve duyularla uğraşmaktan alı koyduğu için, duyular onu kuşatamaz. Bu duyu, yukarı ve aşağı tarafa doğru genişleyerek düşüncesini güçlendirir. Bazı nefislerin aynı anda konuşma ve yazmayı bir araya getirecek şekilde güçlenmesi gibi. Bu tür nefislerin bazı durumlarda duyuların meşguliyetinden arınmaları ve gayb alemine muttali olmaları caizdir. Bazen göz kamaştıran şimşek çakar ve bazı hususlar kendilerine açıkça görünür, bu bir çeşit nübüvvettir. Hayal edici güç zayıfladığında bellekte gayba ait kendisine açılan şeyler olduğu gibi kalır, bu da apaçık vahiydir. Hayal edici güç güçlenirse, taklit ettiklerinin yapıları ile uğraşır, söz konusu rüya yoruma ihtiyaç duyduğu gibi, bu tür vahiy de yoruma ihtiyaç duyar.

2. Mizacta sıcaklık ve kuruluğun galip gelmesiyle, mizacın kuyulaşması ve duyuların kendisine aktardıklarından yüz çevirmesidir. Bu durumda nefis, iki gözünü açtığı halde sanki gördüklerinden, işittiklerinden habersizmiş, onları görmemiş gibi davranır. Bunun sebebi, ruhun dışarıya çıkma gücünün zayıflamasıdır.

Bu tür bir nefsin, ruhanî cevherlerden, görünmeyen aleme (gayb) dair bazı hususları öğrenmesi, onlardan bahsetmesi, dile getirmesi imkansız değildir. Fakat böyle bir nefis, kendisinde meydana gelen şeyden habersizdir. Bazı deliler, saralılar ve Arap kahinlerinde bu tür bir nefis bulunur; ilerde olacaklara uygun bazı şeyler söylerler. Bu tür sebepler, eksikliktir. Birinci tür sebep ise, olgunluktur.

Sekizincisi: İnsanın uyanıkken varlığı olmayan şeyleri görmesinin sebebine dairdir. Bazen nefis, görülmeyeni güçlü bir idrak ile idrak

eder. İdrak ettiğinin tıpkısı bellekte kalır ve bazen de nefis zayıf bir kabulle onu kabul eder, hayal edici güç ona sahip çıkar ve onu duyulur olan bir formla taklit eder. Bu form, tasarlayıcı güçte güçlenince, ortak duyuya eşlik eder ve form; tasarlayıcı, hayal edici güçlerden ortak duyuya sirayet ederek izlenim bırakır.

Görme: Bir formun, ortak duyuya düşmesidir. Dışarıda bulunan form, ortak duyuda benzeri bir form olmadıkça duyumsanmaz. Gerçekte ise, duyumsanan (mahsus), dışarıdaki form dolayısıyla duyuda meydana gelen formdur. İşte dış varlık, bu anlamda duyumsanan varlık olarak isimlendirilir. Formun ortak duyuya dışardan veya içerden düşmesi arasında herhangi bir fark yoktur; form, nasıl duyumsanırsa duyumsansın, bu görmedir. Ortak duyuya form düştüğü zaman, ortak duyunun sahibi, göz kapakları kapalı ve karanlıkta olsa bile formu görür. İnsanın uyanıkken gördüğü, görünür olmadıkça ortak duyuda etki bırakmaz; zira ortak duyu bu durumda duyuların dışarıdan kendisine ilettikleri- bunlar çoğunluktadır- ile meşguldür. Akıl, hayal etme gücünün tasarladıklarını kırmakta ve onları yalanlamaktadır. Bundan dolayı uyanıkken tasavvuru güçlü değildir. Akıl, herhangi bir hastalık sebebiyle bu hayalleri geri çevirme ve yalanlama hususunda zayıfladığı zaman ortak duyuda izlenim bırakması uzak değildir. Hayal edici güçte oluşan formlardan dolayı hasta, varlığı olmayan formlar görür. Korkunun arttığı, korkanın kuruntusunun yoğunlaştığı ve yalnızca korktuğu şeyi düşündüğü, nefis ve akıl zayıfladığı zaman; bazen duyuda kendisinden korkulanın formu meydana gelir, duyu sahibi o korktuğu şeyi görür ve müşahede eder. Bundan dolayı korkaklar, korkunç suretler görürler. Çölde var olduğu söylenen ses ve o sesin işitildiğine dair söylenenlerin sebebi budur. Bazen zayıf hastanın arzusu güçlenir. Bundan dolayı istek duyduğu şeye benzeyen şeyler görür ve onları yiyormuş gibi elini uzatır ve varlığı olmayan formlar görür.

Dokuzuncusu: Mucizelerin ve kerametlerin asıllarına dairdir.

Bunlar üç özelliktir.

1. Nefsin kendi cevherindeki güce ait özelliktir. Bu güç, bir formu yok etmek veya var etmek suretiyle evrenin heyûlasına etkide bulunur; bir gün, havanın buluta dönüşmesine etki ederken başka gün de, yağmurun su ihtiyacı kadar veya tufan kadar yağmasını sağlar.

İlahiyat bahsinde heyulânın nefislere itaat ettiği ve nefislerden etkilendiği tespit edilmişti. Bu formlar felekî nefislerin etkisi olarak birbirini takip eder. İnsanî nefis, felekî nefislerin cevherindendir ve onlara son derece benzemektedir. İnsani nefsin, bu nefislerle ilişkisi, güneşin lambayla olan ilişkisine benzer. Bu nefis hiç bir etkiyi (tesir) engelleyememektedir. Nitekim lambanın zayıf olması, aydınlatmada ve ısıtmada güneşten etkileniyor olmasına engel değildir.

Aynı şekilde insan nefsi de alemin heyûlasına etki eder. Fakat genellikle insan nefsinin etkisi, kendisine ait amille sınırlıdır, o da bedenidir. Aynı şekilde nefiste hoşlanılmayan bir form meydana geldiğinde bedenin karışımı dönüşür ve ter ıslaklığı ortaya çıkar. Nefiste üstün gelen formu meydana geldiğinde ise, bedenin karışımı ısınır ve yüz kızarır. Nefiste arzulanan bir form meydana geldiğinde, meninin damar anatında buharlı, tahrik edici bir sıcaklık meydana gelir, cima etme organının damarları buharla dolduğunda bu işe hazır hale gelir. Bedende meydana gelen sıcaklık, soğukluk, ıslaklık, kuruluk başka bir sıcaklık, soğukluk, ıslaklık, kuruluktan değil, yalnızca tasavvurdan meydana gelmektedirler. Salt düşünce -nefsin meydana gelmesi için ona etkide bulunmadığı halde; zira o, bedende yoktur- bedenin heyûlasında bu değişikliklerin meydana gelmesinin sebebi olduğuna göre- çünkü bunların meydana gelmesinin nedeni, nefsin bedende izlenim bırakması değildir, zira nefis, bedende değildir-. bu etki kadar veya daha az başka varlıkların bedenine de etkide bulunması caizdir. Fakat nefsin bedene etki etmesi daha önceliklidir. Zira nefsin, bedeniyle birlikte meydana gelmesi için bi'set ilişkisine dair bir hüküm vardır. Nefsin bedene olan aşkı yapısaldır ve bedene yönelik bir eğilimdir. Bu tür yapısal aşklar inkar edilemez; nitekim bir çocuk ateşe veya suya düştüğünde annesi tabii olarak arkasından ateşe kendini atar.

İnsanın nefsinin başka bir bedene aşık olması uzak bir ihtimal değildir. Çünkü çocuk, nefsin bedeninin bir fer'idir, kendi bedeninde ve çocuğun bedeninde bir dönüşüm olmadıktan sonra, nefis kendi bedenine, yapısı gereği neden aşık olmasın? Nefsin etkisini bedenle sınırlayan işte bu aşk ilişkisidir.

Bazen kimi nefislerin etkileri, başka bir bedene geçer ve ruhu vehim ile bozar. İnsan vehim ile öldürülür ve bu, göz değmesi olarak

ifade edilmektedir. Bundan dolayı Peygamber (s.a.v.) buyurmuşlardır ki: *Göz adamı mezara, deveyi tencereye sıkar.*

Peygamber (s.a.v.) yine buyurmuşlardır ki: *göz (değmesi) haktır.* Bunun anlamı, Göz değdiren, örneğin; bir deveyi güzel görür ve ona hayret eder, nefsi kötü ve kıskanç olma noktasında birleşir ve devenin düşüşünü hayal eder. Deve onun kuruntusundan (vehm) etkilenir ve aynı anda düşer. Bu mümkün olduğuna göre, nefislerden nadir olarak bir nefsin bunlardan daha çok güçlenmesi ve hareket, soğukluk, sıcaklık meydana getirmek suretiyle evrenin heyûlasına etkide bulunması uzak bir ihtimal değildir.

Ay altı alemde meydana gelen bütün değişimler yukarda cevher ve başka şeylerin oluşumları zikredilirken anlatıldığı gibi; hareket, soğukluk ve sıcaklığın bölümlere ayrılmasından meydana gelmektedirler. Bu tür hususlar; mucize ve keramet olarak ifade edilirler.

2. Düşünme gücündeki özelliktir. Nefsin, Fa'âl akıldan ilimleri almasını, Fa'âl akılla bitişmesini ve son derece hazır olmasını sağlayacak bir şekilde arınmasıdır.

Nefisler bölümlere ayrılırlar: Eğitime ihtiyaç duyan ve eğitime ihtiyaç duymayan nefisler.

Eğitime İhtiyaç duyan nefisler de ikiye ayrılır: Uzun ve yorucu bir şekilde eğitilebilen nefisler ve çabuk eğitilen nefsiler.

Bazı kimseler bilgiyi, öğreten olmadan kendi kendilerine istinbat ederler. Hatta bütün ilimlerin -eğer üzerinde iyice düşünülürse- kendi kendilerine istinbat edildikleri görülür. Nitekim ilk öğreten bir öğreten tarafından öğrenmemiştir. Bu kendi kendine öğrenen birilerinin olduğuna götürür. Her düşünenin, kendisinin istinbat ettiğini zikrettiği bir çok şeyi vardır ki bunları bir öğretmen olmadan istinbat etmiştir. Bu, kendi aklından sonucu düşünmesiyledir, sanki kendi nefsinde yokmuş ve bilmiyormuş gibi kendi kendine orta terimin farkına varır.

Veya orta terimi söyler söylemez, sonuç zihninde hazır olur. Bir taşın aşağıya doğru düştüğünü görüp aklına *iki farklı yön olmasaydı taş yukarıdan aşağıya inmezdi* diye düşünen gibi. Sonra da bu kişi, farklı iki yönün ancak bir cisme yakınlık ve uzaklıkla var olduğunu düşünür ki, bu da ancak bir merkez ve çevre ile düşünülebilir. Göğün kuşatıcı olduğu ve var olması gerektiğini de bununla keşfeder.

Ya da hareketin meydana gelişine bakıp her sonradan meydana gelenin (hadis), kendisini meydana getiren bir sebebinin olduğunu düşünen gibi, bu sonsuza kadar zincirleme devam eder. Bunun da ancak döngüsel bir hareketle mümkün olduğunu bilir. Sonra döngüsel hareketin tabii olmadığı; onu konumundan ayıran şeye dönüş olduğu bunun da nefse ihtiyaç duyduğu, nefsin de akla ihtiyaç duyduğu, -yukarda geçtiği üzere- aklına gelir. Bu ve benzerleri muhal değildir. Düşünüldüğünde uzun veya kısa bir zamanda makulâtın sonuncusuna kadar bunu sürdürmek mümkündür.

Bir öğrenim olmadan bütün bu akledilenler kendisine kısa bir zamanda açılan *Nebidir* veya *veli'dir*, denilir. Bu olay da *keramet* veya Peygamberin *mucizesi* olarak isimlendirilir. Bu mümkündür, imkansız değildir.

Öğrenimin, anlamayı engellediğini düşünmek mümkün olduğuna göre, öğrenime ihtiyaç duymadan kemale doğru ilerlemek de caizdir. Bu, nasıl mümkün olmasın ki? Aynı sürede öğrenim gören öğrenciler vardır ki, onlardan biri, ilimlerin hakikatleri hususunda öne geçer, bununla birlikte çabası, geride bıraktığı kişilerden daha azdır. Fakat sezgi gücü ve zekanın kuvveti ona bunu vermiştir, bu konuda ileride olmak mümkün olan şeylerdendir

3. Hayal edici güce ait özelliktir. Yukarıda geçtiği üzere nefis güçlenir ve uyanıkken gayb alemine ulaşır, hayal edici güç idrak ettiği güzel formları ve ahenkli sesleri taklit eder, zikrettiğimiz sebeplerden uykuda iken gördüğü ve işittiği şeyleri uyanıkken görür ve işittir. Üstün cevhere ait hayali suret, son derece güzel garip bir suret olur. Bu, peygamberin veya velinin gördüğü melektir ya da üstün cevherle birleşmesinden nefse ulaşan bilgiler, ortak duyuda gerçekleşen düzenli güzel bir söz olur ve böylece işitilir hale gelir. Bu da mümkündür, imkansız değildir. Bu, peygamberliğin tabakalarıdır.

Bu üç özellik kimde toplanırsa o, en üstün peygamberdir ve insan derecelerinin zirvesindedir, meleklerin derecesine ulaşmıştır. Fakat peygamberler bu hususta birbirlerinden üstündürler. Peygamberlerden birinde, bu özelliklerden iki özellik bulunur. Bazen de tek bir özellik bulunur. Bazen sadece rüya kendisi için vardır. Bazen de her özellikten

zayıf bir şey bulunur. Bununla, Allah ve meleklerine yakınlık konumları birbirinden farklılık arz eder.

Onuncusu: Peygamberin varolmasının gerekliliği ve bu gerekliliğin doğrulanmasının ispatı hakkındadır.

Dünya (alem), ancak insanların adaletle hükmettiği, bütün insanlar arasında işitilmiş bir kanunla düzene sokulur. Aksi takdirde insanlar birbirleriyle savaşır ve dünya helak olur. Örneğin dünyanın düzeni için yağmur nasıl gerekli ise ve İlahî inayet; yağmurun gökten yağmasında bir kısıntı yapmıyor ise, aynı şekilde dünya nizamı, dünya ve ahiret menfaatini bildirecek kişiden mustağni değildir. Her bir insan bu işle uğraşamaz. Bu düzen dünyada mevcuttur. Öyleyse düzenin sebebi de mevcuttur. Dünyadaki nizamın sebebi kim ise, Allah'ın yeryüzünde ki halifesi de odur. Zira onun vasıtasıyla dünya ve ahiret menfaatlerine yönelme tamamlanmaktadır. Aksi takdirde hidayetin dışındaki insanlar herhangi bir hayra ulaşamazlardı. Bundan dolayı yüce Allah: "*takdir etti, ve hidayet etti*" ve "*...her şeye yaratılışını verdi sonra da hidayet etti*" buyurmuştur.

Melek, Allah ile peygamber arasında bir vasıtadır.

Peygamber, melek ile alimler arasında bir vasıtadır. Alimler, peygamber ile halk arasında bir vasıtadır. Alim, peygambere yakındır. Peygamber, meleğe yakındır. Melek, Allah'a yakındır.

Sonra da Meleklerin, peygamberlerin, alimlerin yakınlık mertebeleri sayılamayacak derecede birbirinden farklılık arz eder.

Zayıf-güçlü, hakk-batıl olanı ile uğraşmadan filozofların (mantık, ilahiyat ve fizik) ilimlerine dair anlatmak istediklerimiz bunlardır.

Bu kitaptan sonra *Tehafutu'l-Felasife* adlı kitabımıza başlıyoruz ki bu görüşlerden batıl olanlarının geçersizliğini ortaya koyacağız.

Gücü ve yardımıyla hakkın idrak edilmesine muvaffak kılan Allah'tır.

Şükredenlerin hamdiyle hamd, Allah'adır. Salat selam O'nun elçisi Muhammed (s), ailesi ve tüm müminlerin üzerine olsun. Amin.

DİZİN

N

O

Ö

P

R

S

Ş

T

U-Ü

V

Y

Z